This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

H
Stein

H
Stein

Harvard Divinity School
Library

FROM THE ESTATE OF

FRANCIS GREENWOOD PEABODY

Overseer, Lecturer,
Parkman Professor of Theology,
Plummer Professor of Christian Morals,
Dean, Professor Emeritus
1877–1936

Ludwig Stein

Der soziale Optimismus

Druck von Hermann Costenoble, Jena.

Der
soziale Optimismus

von

Dr. Ludwig Stein
o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Bern

Hermann Costenoble, Verlagsbuchhandlung
Jena 1905

ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY
CAMBRIDGE, MASS.
H 59.642
March 9, 1939

Alle Rechte nach dem Gesetz über das
deutsche Urheber- und Verlagsrecht vom 19. Juni 1901
vorbehalten.

Vorwort.

Der Optimismus als Lebensanschauung beherrscht seit Jahrtausenden die Ideengänge gar vieler Dichter und Denker. Das große Weltenleid, das unnennbare Weh der Kreatur, das „radikale Böse" in der Menschennatur, vor allem aber die soziale Theodizee, welche unsere politische Gegenwart in Atem hält, haben sicherlich der gequälten Menschenbrust tiefe Seufzertöne entlockt, die sich allgemach in pessimistische Systembildungen umgesetzt haben. Aber auch an „lachenden Löwen" hat es niemals gefehlt, welche aus ihrer angeborenen Frohnatur heraus, allen Tiraden der Schwarzseher und Trübsalbläser zum Trotz, sich den freien und weiten Blick für alles Strahlende und Hochgemute, für Sonnenschein und Farbenpracht bewahrt haben. Der Weltschmerz bohrt vielleicht mehr in die Tiefe, wo die Weltfreude mit leichten Schwingen in die Höhe strebt. Aber an schöpferischer Gestaltungskraft können es die beflügelten Sonntagskinder des Menschengeschlechts mit den schwerblütigen Aschermittwochsnaturen getrost aufnehmen. Und doch hat es der Optimismus noch zu keinem geschlossenen, streng gegliederten System gebracht, wie es der Pessimismus in Schopenhauer und Hartmann, in Bahnsen und Mainländer besitzt. Erklärungsgründe für diese auffallende Erscheinung suchen wir im Schlußkapitel unserer gesammelten Essays zur logischen Fundamentierung und polemischen Rechtfertigung unseres in einer Reihe von Werken niedergelegten „sozialen Optimismus" zu geben.

Der „soziale Optimismus", dessen Grundlinien ich hier zu zeichnen versuche, ist weit davon entfernt, jenes System des Optimismus methodisch zusammenzufassen und dialektisch auszubauen, dessen Fehlen in der philosophischen Literatur unserer Tage als ernstlicher Mangel empfunden wird. Wenn es mir nur gelungen ist, das Problem des Optimis-

mus in mannigfaltige Beleuchtung zu rücken, vor allem aber durch polemische Auseinandersetzung mit benachbarten oder entgegenstehenden Lehrmeinungen schärfer herauszuarbeiten, so hat dieses anspruchslose Buch, dessen Abschnitte ich im Laufe dieses Jahres in mehreren Zeitschriften („Deutsche Rundschau", „Zukunft", „Türmer") und Tageszeitungen („Neue freie Presse", „Tag", „Zeitgeist", „Vossische Zeitung") veröffentlicht habe, seinen Zweck erfüllt. Klarer vielleicht und nachdrücklicher als in meinen früheren Schriften (Die soziale Frage im Lichte der Philosophie, Stuttgart, Enke, 2. Aufl. 1903; An der Wende des Jahrhunderts, Versuch einer Kulturphilosophie, Tübingen, Mohr, 1899; Der Sinn des Daseins. Streifzüge eines Optimisten durch die Philosophie der Gegenwart, Tübingen, Mohr 1904) tritt im vorliegenden Buche die Überzeugung hervor, daß es sich im allgemeinen weniger um den individuellen, denn um den sozialen Optimismus handelt. Bausteine zu einem solchen System, nicht dieses selbst bieten die nachfolgenden Untersuchungen. Der philosophische Ausgangspunkt des „sozialen Optimismus" ist jene Weltanschauung der Energetik, welche heute in den Kreisen der Naturforscher — unter Führung von Mach und Ostwald — täglich an Boden gewinnt. Nur pflegen die Energetiker vorerst die Naturphilosophie, während hier der Versuch vorliegt, die Gedankengänge und Lehrbestimmungen der Energetiker für die Kulturphilosophie heranzuziehen und fruchtbar zu machen. Von der Natur, dem Reiche der Gesetze, soll eine Brücke geschlagen werden zur Kultur, dem Reiche menschlicher Zwecke. Zu diesem Behufe werden die bewegenden sozialen Fragen der Gegenwart im Zusammenhange mit den hervorstechenden soziologischen Erscheinungen der jüngsten Zeit teils zustimmend besprochen, teils und besonders aber polemisch behandelt. Der „soziale Optimismus", der es unternimmt, den energetischen Monismus als Weltanschauung nicht bloß theoretisch auszugestalten, sondern auch gegen seine Widersacher von links und rechts zu verfechten, dient weder einer philosophischen, noch einer politischen Partei, geschweige denn einer bestimmten Nationalität oder gar Konfession. In weltgeschichtlicher Perspektive gesehen, sub aeternitatis specie betrachtet, schrumpfen alle unsere politischen und religiösen Gegensätze, alle aufdringlichen Schlachtrufe und wichtigtuerischen Losungsworte des Tages zu zwerghafter Nichtigkeit und armseliger Bedeutungslosigkeit zusammen. Der „soziale Optimismus" möchte das Menschengeschlecht mit seinem Wohl und Wehe, seinem Mühen und Hoffen zu jener Gletscherhöhe und

Firnregion emporführen, wo das Gewimmel und Getümmel des lauten, allzulauten Alltags nur noch verklingend nachzittert. Von der Erfahrung ausgehend, die sozialen Tatsachen fest ins Auge fassend und auf ihre psychologischen Ursachen zurückführend, will der „soziale Optimismus" der Menschheit den Weg beleuchten, der von den Niederungen des Lebens zu seinen Höhen, von Elend und Ungemach zu ausgleichender Gerechtigkeit, vom sozialen Chaos zum Kosmos führt.

Bern, November 1904.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

		Seite
I.	Der soziale Optimismus	1
II.	Soziale Ideen und soziale Ideale	28
III.	Soziale Hemmungsapparate	48
IV.	Zur Philosophie der „mittleren Linie“ und das soziale Kräfteparallelogramm	68
V.	Mengers volkstümlicher Arbeitsstaat und der Rechtssozialismus	81
VI.	Der Rechtssozialismus und die politischen Parteien	93
VII.	Sozialpolitisches	113
VIII.	Überwindung des erkenntnistheoretischen Pessimismus	126
IX.	Soziologie auf monistischer Grundlage	155
X.	Mechanische und organische Staatsauffassung	180
XI.	Energetischer Optimismus	218
XII.	Die Ahnengalerie des Optimismus	239
	Namenregister	262

I.

Der soziale Optimismus.

„Es wird die Zeit kommen, da alle guten und normal entwickelten Menschen einen anständigen Erwerbstrieb und das Streben nach Individualität, Selbstbehauptung, Ichbejahung verstehen werden zu verbinden mit vollendeter Gerechtigkeit und höchstem Gemeinsinn. Hoffentlich ist der Weg dazu nicht so lang, wie der war, der von den Brutalitäten der körperlichen Kraftmenschen zum heutigen Kulturmenschen führte."

In diese denkwürdigen Worte klingt Gustav Schmollers jüngst zum Abschluß gekommener „Grundriß der allgemeinen Volkswirtschaftslehre" aus. Vor drei Jahrzehnten war der Pessimismus auf allen Linien unseres Kultursystems, so auch in der Auffassung und Beurteilung der Volkswirtschaft, die herrschende Grundstimmung. Das „eherne Lohngesetz" Lassales umwölkte noch — der Opposition von Karl Marx ungeachtet — wie ein düsteres soziologisches Fatum den Horizont der wissenschaftlichen Nationalökonomie. Die „Verelendungstheorie" von Karl Marx und ihr Zwilling: „Die Zusammenbruchstheorie" eroberten, um die gleiche Zeit etwa, jene die nationalökonomischen Katheder, diese die politischen Massen. Bis tief in die Reihen des rechten Flügels der Kathedersozialisten hinein fand die „Verelendungstheorie", nach welcher die Reichen immer reicher, die Armen immer ärmer werden und daß der gesamte Mittelstand unrettbar der Zerreibung und das ganze Handwerk unaufhaltsam dem Verderben entgegentreibe, rückhaltlose Befürworter. Und Schmoller selbst stand damals der Widerstandsfähigkeit der kapitalistischen Wirtschaftsordnung pessimistisch bis zur Negation, ihrer sittlichen Tragfähigkeit gar kühl bis zur Abweisung gegenüber. Kein Wunder. Hatten sich doch aller Kulturgebiete eine unfrohe Verzagtheit und eine weltmüde Resignation bemächtigt.

Es war dies das Geschlecht Schopenhauers in der Philosophie, Dostojewskys, Zolas und Bourgets in der schöngeistigen Literatur. Die Romantiker hatten gesät und die Naturalisten haben geerntet. Alte Götter fielen vom Postament. Man hauste vandalisch mit den Altären der Vorfahren. Wo diese Heiligtümer errichtet zu haben vermeinten, da wurde mit jener Vorliebe, welche Pietätlosigkeit zum Sport erhebt, die Fahne des Profansten, zuweilen gar des Vulgärsten gehißt. Nicht mehr Himmel auf Erden, überhaupt keinen Himmel — nur Erde. Und auf der Erde selbst wieder nicht das Sonnige, Frohe, Frühlingshafte, das Klingende, Singende, Jauchzende, sondern nur das Stöhnende, Ächzende, Krächzende. Nicht die grade Linie der Gesunden wird bevorzugt, sondern der krumme Irrpfad der Kranken wird aufgesucht. Nicht die fleckenlose Gletscherfirn wird angestrebt, sondern die tückische Eisspalte. Das Ziel heißt nicht: Bergesspitze, sondern Moräne; nicht krystallheller Bergbach, sondern träufelndes Gerinnsel; nicht majestätischer Strom, sondern schlammige Pfütze; nicht wohlgeebnete Heerstraße, sondern winklige Gasse. Schopenhauerscher Lebensekel in Poesie umgesetzt, heißt: Naturalismus. Dieser Naturalismus ergreift nach und nach Malerei, Bildnerei, Musik, zuletzt die Wissenschaft. Innerhalb der Wissenschaft entfaltet der alles anbohrende und zerfressende Pessimismus natürlich nur dort seine heillose Tätigkeit, wo Stimmungen Kurswert haben, und dies gilt vornehmlich von den Geisteswissenschaften. Rein formale Wissenschaften, wie die Mathematik, und rein exakte Wissenschaften, wie die beschreibenden, bleiben von dieser pessimistischen Strömung unberührt. Wohl aber werden die neuerdings sogenannten Kulturwissenschaften von ihr ernstlich ergriffen. Jurisprudenz, Geschichtswissenschaft, Soziologie und Nationalökonomie stehen eine geraume Weile unter diesem Banne, bis eine neue optimistische Welle auftaucht und in ihrer Flut die schwarzen Nachtgedanken der Wissenschaft begräbt.

Julius Wolfs „System der Sozialpolitik", Bd. 1, „Sozialismus und kapitalistische Gesellschaftsordnung" suchte den sozialen Optimismus von der vergleichend-statistischen Seite anzupacken, während ich in der „sozialen Frage im Lichte der Philosophie, Vorlesungen über Sozialphilosophie und ihre Geschichte" (2. Aufl., 1903, Stuttgart, Enke) den sozialen Optimismus von der philosophischen Seite vertrete. Dem „religiösen Optimismus" widmete ich einen besonderen Abschnitt in meinem Buch „An der Wende des Jahrhunderts, Versuch einer Kultur-

philosophie", Tübingen, Mohr, 1899. Endlich ist mein letztes Buch überschrieben „Der Sinn des Daseins, Streifzüge eines Optimisten durch die Philosophie der Gegenwart" (Tübingen, Mohr, 1904).

Die auf den sozialen Optimismus hindeutenden Stellen früherer Schriften mußten hier herausgehoben werden, da wir Wiederholungen vermeiden, an dieser Stelle jedoch manches Ergänzende sagen möchten, das in anderem Zusammenhange noch nicht ausgeführt werden konnte. Daß alle wissenschaftlichen Fäden, die wir hier aufnehmen, sich immer wieder um den Zentralgedanken des sozialen Optimismus knüpfen, liegt in der Natur des systematischen Denkens. Wie der Künstler, der sich endgültig zu seinem Stil durchgerungen hat, allem und jedem, das er gestaltet, diese seine Eigenart aufprägen wird, und mögen die Sujets noch so sehr von einander abweichen, so steht der Denker, der seinen festen Mittelpunkt gefunden hat, den einzelnen Problemen gegenüber. Anders als der Historiker der Philosophie packt der Systematiker die Probleme an. Jener ist vom Verlangen erfüllt, jedes in seinen Gesichtskreis fallende philosophische Problem in das vorgezeichnete geschichtliche Schubfach einzufügen, dieser hat das Ordnungsbedürfniß, vom Centrum seiner Überzeugung aus, für jede verwickelte Frage eine zureichende Antwort zu finden. Der Systematiker sucht solchergestalt nach einer Formel, welche als Passepartout alle Schubfächer mühelos auf- und zuschließt.

Der „soziale Optimismus" möchte nun eine solche Formel sein — ein Universal-Schlüssel — für die hier behandelten sozialen Probleme der Gegenwart in erster Linie, weiterhin aber für das Verständnis philosophischer Fragen überhaupt. Es wird daher angebracht sein, über seine Zusammensetzung und Anwendbarkeit einiges zu sagen. Systematiker des Optimismus gibt es recht eigentlich nicht. Wir haben Denker vornehmsten Gepräges, die man als Optimisten bezeichnen kann, — so ziemlich die größesten aller Zeiten von Sokrates, Plato, Aristoteles an bis Spinoza, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Spencer — aber keinen unter ihnen, der ein eigentliches System des Optimismus ausgearbeitet hätte, ähnlich wie etwa Leopardi, Byron, Shelley, Heine, Lenau, Dostojewsky, Lorm den poetischen, Schopenhauer, Hartmann, Mainländer, Bahnsen den philosophischen Pessimismus systematisch zur Weltanschauung erhoben haben. Der Optimismus hat bis heute nur Freischärler der Wissenschaften, aber keine geübten Feldtruppen aufzuweisen. Von Traktätlein-

Weisheit und Nachmittagsprediger-Optimismus, wie wir sie in der deutschen Aufklärung des 18. Jahrhunderts finden, sehen wir begreiflich ab, nicht weil wir sie nicht kennten, sondern weil wir den süßlichen Weihrauchduft und schalen Wassersuppengeschmack salbadernder Philosophaster nicht vertragen. Ein optimistisches Bekenntnis hingegen, wie Schmollers Schlußwort im „Grundriß der allgemeinen Volkswirtschaftslehre", das wir als präludierenden Grundton für unseren sozialen Optimismus an die Spitze unserer Abhandlung gesetzt haben, wiegt in unseren Augen mehr als alle schönfärberische Ausmalung der Wirklichkeit. Der Feigenblatt-Optimismus, der alles Störende, Verletzende, Widerliche in der menschlichen Natur oder gar in der gesellschaftlichen Zusammensetzung überzuckern und parfümieren möchte, damit man alles Bittere unverkaut herunterschluckt, ist nicht unseres Geschmacks. Was schadhaft, verfehlt, verpfuscht in Natur und Gesellschaft ist, soll nicht nur nicht verheimlicht und künstlich wegretouchiert, sondern im Gegenteil mit rückhaltloser Offenheit aufgedeckt werden, damit die Schäden in ihrer ganzen Nacktheit bloßliegen.

Sozialen Optimismus vertreten, heißt eben nicht in Bausch und Bogen alles Bestehende billigen, bloß weil es besteht, und alles historisch Geronnene und Gesackte als religiösen Fetisch, als soziales Nolimetangere anbeten. Unter sozialem Optimismus verstehen wir vielmehr diejenige Richtung in der Wissenschaft, welche die Vervollkommnungsfähigkeit der menschlichen Natur — die Perfektibilität — auf ihre Fahne geschrieben hat. Aus dieser axiomatisch gesetzten Vervollkommnungsfähigkeit folgt aber nicht, das der jeweilige Status quo der Sinn der Geschichte sei, sondern umgekehrt: Da wir perfektionibel sind, so ergibt sich unabweislich, daß wir *nicht* perfekt sind. Jeder Zustand, auch der günstigste, ist nur eine Stufe zu weiterem Aufstieg, aber kein Abschluß. Daraus folgt, daß in der sozialen Bewegung, in der Verbesserung der sozialen Lage aller, besonders aber der arbeitenden Klassen, keine Pause — es sei denn zum Atemholen behufs neuem Ausgreifens — eintreten darf.

Der soziale Optimismus steht auf dem Boden der modernen Energetik. Er weiß sich eins mit den wissenschaftlichen Ergebnissen der fortgeschrittensten Denker unter den Naturforschern. Zwar haben schon Dühring und Duboc vor dreißig Jahren gegen den damals allmächtigen Pessimismus anzukämpfen versucht — vergebens. Denn damals ging das pessimistische Ungewitter tosend, rasend, vernichtend über uns hernieder. Dührings schwacher optimistischer Regenbogen wurde kaum, Dubocs optimistischer

Scheinwerfer so gut wie garnicht bemerkt. Aber heute hat sich die Stimmung gründlich gewandelt. Was wir vor zwanzig Jahren erträumten und mit unzulänglichen Mitteln erkämpften, ist heute Tatsache geworden. In Literatur und Kunst regt sich wieder daseinsfreudiger, lebenbejahender, kraftsprudelnder Geist. Die damals durchweg pessimistische Nationalökonomie ist von der Chamade zur Fanfare übergegangen. Wir hüllen uns nicht mehr mit Schopenhauer in Sack und Asche, sondern jubeln mit den Psalmisten der kommenden sozialen Gerechtigkeit entgegen. Selbst das pessimistische Schreckgespenst jener Zeit, der große „Kladderadatsch", die apokalyptisch verkündete Zertrümmerung der ganzen Gesellschaft, hat seine Bitternisse eingebüßt und sich auf den Altenteil eines abstrakten soziologischen Grenzbegriffs zurückgezogen. Der Pessimismus ist allüberall auf dem Rückzug begriffen. Vertreter des Pessimismus als Weltanschauung sind heute an den Fingern zu zählen, wie vor dreißig Jahren die des Optimismus. Und taucht selbst ein Nachzügler des Pessimismus, wie Arnold Kowalewsky, Studien zur Psychologie des Pessimismus (1904), sporadisch auf, so spielt er sich nicht mehr als Diktator auf, sondern mit dem Hut in der Hand bittet er bescheiden um Einlaß, wobei er nicht umhin kann, dem Optimismus solche Zugeständnisse zu machen, daß sein interessantes Büchlein dem Optimismus auf halbem Wege entgegen kommt.

Die optimistische Literatur hingegen, früher das Aschenbrödel der Philosophie, ist im erfreulichen Aufschwung. Ein Freund Ernst Machs, des Oberhauptes der heutigen Energetik, Josef Popper, veröffentlicht sozialphilosophische Betrachtungen „Das Recht zu leben und die Pflicht zu sterben" (3. Aufl., 1903), die mit dem „Mut zur Freude" einsetzen. Der zweite Direktor des Pasteur-Instituts, Elias Metschnikoff in Paris, veröffentlicht „Studien über die Natur des Menschen. Eine optimistische Philosophie" (1904), zu welcher der zweite Führer der heutigen Energetiker, Wilhelm Ostwald, das Vorwort schreibt, welches mit den Worten schließt: „Eine optimistische Philosophie bietet er uns: aber nicht den Optimismus der leichtherzigen Gedankenlosigkeit, sondern den der erfolgreichen wissenschaftlichen Arbeit." Endlich ein Nationalökonom, Professor Georg Adler, der bekannte Historiker des Sozialismus. Er veröffentlicht eine feinsinnige Studie „über die Bedeutung der Illusion für Politik und soziales Leben" (Jena, Fischer, 1904), die vielfach in ihren Ergebnissen mit meiner Abhandlung „Illusionen" (im „Sinn des Daseins") zusammentrifft, aber unabhängig von meiner Darstellung konzipiert worden

ist, da Adler seine „Illusionstheorie“ schon seit 1895 vertritt. Alle diese Symptome einer erstarkten optimistischen Literatur deuten darauf hin, daß der von uns herbeigesehnte Umschwung zu Gunsten einer optimistischen Welt- und Lebensauffassung inzwischen Tatsache geworden ist. Nach dem geschichtlichen Rhythmus von Aktion und Reaktion, dessen Pendel zwischen jubelndem Gefühlsüberschwang und selbstzweiflerischer Niedergeschlagenheit hin- und herschwingen, sind wir wieder einmal beim Optimismus angelangt. Vor einem Menschenalter waren wir mit Schopenhauer „zu Tode betrübt“, jetzt beginnen wir nach der verführerischen Melodie des Nietzscheschen Zarathustra-Textes „himmelhoch zu jauchzen.“ Und da ist es denn für einen grundsätzlichen Optimisten an der Zeit, seine warnende Stimme vor einem Allzuviel zu erheben, zumal bei Überspannung des Bogens sich unausweichlich schrille Dissonanzen einstellen, denen beizeiten vorgebeugt werden muß. Verfallen wir jenem leichtherzigen, unbekümmerten, alles Elend und Leid der Kreatur geflissentlich übersehenden Optimismus, der das unhistorische 18. Jahrhundert ergriffen hatte, bis Voltaires „Candide“ und Rousseaus „Emile“ dem ganzen Zeitalter ein Memento mori zugerufen haben, so laufen wir mit einem solchen leichtbefrachteten, luftig gezimmerten Boote Gefahr, von der nächsten kräftigen Welle zum Kippen gebracht zu werden. Das abstoßende Beispiel der optimistischen Strömung des 18. Jahrhunderts, der Aufklärungs-Epoche, welche nicht einmal den phantastischen Einwürfen Rousseaus gegenüber Stand zu halten vermochte, sollte dem heutigen Optimismus Warnungssignal sein, ein wohlgefülltes Arsenal von Argumenten zu Gunsten seiner Weltanschauung in Bereitschaft zu halten.

Alles Schadhafte, Brüchige, Angerostete an Argumenten, das man der alten optimistischen Tradition zu Liebe mitschleppt, sollte man unbarmherzig über Bord werfen. Entkräftete, geschichtlich als unwirksam erwiesene Beweise zu Gunsten einer optimistischen Weltanschauung möchten wir nicht einmal als Ballast mehr mitschleppen. Das süßliche Gerede von einer „harmonie préétablie“ im Sozialen, vom natürlichen Ausgleich der Interessen, wie es der politische Liberalismus im Anschluß an das nationalökonomische Triumvirat: Carey-Bastiat-Schultze kündete, hat zu verstummen. Jener rosenfarbene, leichtfüßige und gedankenbehende nationalökonomische Optimismus, der die Leibnizische prästabilierte Harmonie unzulässiger Weise auf das soziale Geschehen übertrug und statt Lösungen Vertröstungen bot, erwies sich als neue Variante der

abgeleierten religiösen Melodie, die das Paradies immer nur verheißt, aber nie bietet. Würde sich der heute zu neuem Leben erwachende Optimismus in das faule gedankliche Ruhebett legen, das die englische Common-Sense-Philosophie oder gar die seichte deutsche Aufklärungs-Philosophie Nicolaischer Artung bereit halten, so hätte es wahrlich nicht gelohnt, den Optimismus, diesen ewigen Märchenprinzen der Philosophie, aus starrem Todesschlaf zu wecken.

Wir werfen die fadenscheinigen, leichtgewebten Argumente, wie sie das 18. Jahrhundert für den Optimismus gesponnen hatte, leichten Herzens zum alten historischen Gerümpel. Wer, wie Thiers, die Worte niederschreibt: „Das Elend ist eine unvermeidliche Bedingung in dem allgemeinen Plan der Vorsehung: die gegenwärtige Gesellschaft, welche auf der gerechtesten Basis ruht, kann nicht verbessert werden," der ist in unseren Augen nicht nur kein Optimist, sondern ein Ausbund von sozialem Pessimismus. Wer wie Carey oder Bastiat vorgibt, im Haushalte der Vorsehung so genau Bescheid zu wissen, als ob der Demiurg sie bei der Festsetzung des sozialen Budgets für das Menschengeschlecht zu Rate gezogen hätte, der ist im günstigsten Falle ein betrogener Betrüger. Deshalb kann der soziale Optimismus nicht kräftig genug abrücken von jenen Falschmünzern der Soziologie, welche die schreienden Mißstände und offenkundigen Schäden in der gesellschaftlichen Zusammensetzung durch den Hinweis auf (unkontrollierbare) übersinnliche Motive, auf göttliche Absichten, in welche sie angeblich eingeweiht seien, zu rechtfertigen suchen. Um diese Auskunft zu bekommen, brauchten wir keine mehrhundertjährige Entwickelung der Wissenschaft. Dieses Tränklein war in der scholastischen Hausapotheke wohlfeiler zu haben.

Der „soziale Optimismus" lehnt nach alledem jede Gemeinschaft mit dem platten Werkeltags-Optimismus, sei es der philosophischen Aufklärung, sei es der nationalökonomischen Laissez-faire-Vertreter, energisch ab. Die hier vertretene Richtung ist mit dem Optimismus der Manchester-Doktrin nur homonym, nicht synonym. Wir sind vielmehr, gerade im Interesse des sozialen Optimismus, ausgesprochene Widersacher der manchesterlich-liberalen Weltanschauung und Vertreter des „Rechtssozialismus", der vermittelst staatlicher Zwangsorganisation jene Ziele verwirklichen soll, welche der Liberalismus auf dem Wege der Selbsthilfe zu erreichen sucht. Wir sind keine Optimisten für das Individuum, sondern nur für die menschliche Gattung.

Was den individuellen Optimismus anlangt, so halte ich diesen für kein philosophisches Problem. Ob der Einzelne Lust- oder Unlustüberschüsse aus dem Leben herausschlägt, hängt garnicht mit seiner persönlichen Weltanschauung oder auch nur mit seiner Wertung der Weltvorgänge, sondern nur mit seinem Temperament, seiner Blutmischung, seinen Veranlagungen und der Gelegenheit zusammen, sie zu betätigen. Umgekehrt hängt der persönliche Pessimismus überwiegend mit ungesundem Blut, Hysterie, Dyspepsie, Kopfschmerzen, melancholischen Anwandlungen, fatalem Umgang, unleidlichem Milieu zusammen. Und so beharre ich dabei: der individuelle Pessimismus ist eine Krankheit eher als eine Weltanschauung. Gesunde Menschen neigen durchweg einer fröhlichen, lebensheiteren Beurteilung von Natur, Ereignissen und Personen zu, kranke hinwieder einer düsteren Auffassung. Derselbe Mensch ist nachts zur pessimistischen, am hellichten Tage zur optimistischen Beurteilung derselben Vorgänge geneigt. Bei finsterem Wetter sieht derselbe Mensch die Dinge trübe an, bei hellem Sonnenschein licht und fröhlich. Im Kreise von Trübsalbläsern bekommen dieselben Vorgänge einen traurigen Aspekt, unter munteren Zechern einen heiteren. In der Krankheit denkt man pessimistisch, in der Rekonvaleszenz optimistisch. Von einer Lust- oder Unlustbilanz zu sprechen, hat unter so bewandten, von Minute zu Minute subjektiv wechselnden Umständen nicht nur etwas Mißliches, sondern geradezu Absurdes. Sind doch Optimismus und Pessimismus Kriterien der Beurteilung, sei es der persönlichen Lebensweise, sei es der Weltvorgänge, sei es endlich der menschlichen Zusammenhänge. Kriterien kann es aber nur geben, wo etwas Stabiles, Konstantes vorhanden ist. Stimmungen müssen aber ihrer Natur nach wechseln — sonst hören sie auf, Stimmungen zu sein. Eine konstante Stimmung ist nicht normal, sondern pathologisch, wie die fixe Idee, wie Melancholie oder Verfolgungswahn. Es stellt sich nämlich folgendes Quidproquo ein. Heißt Kriterium fester Maßstab der Beurteilung normaler, d. h. regelmäßig sich wiederholender Zustände, so würde der individuelle Optimismus oder Pessimismus ein Kriterium erst gewinnen können, wenn die Stimmung konstant aufträte. Eine konstante Stimmung aber ist eine contradictio in adjecto. Zum Wesen der Stimmung gehört eben der Wechsel, das Auf und Ab, das Hin und Her. Die Untersuchungen Kowalewsky's „Studien zur Psychologie des Pessimismus" (1904) haben zur Genüge ergeben, daß ein festes Verhalten kaum zu fixieren ist.

Die Colegrovsche Statistik zeigt nun, „daß der Typus besserer Lusterinnerungen unter den Menschen am häufigsten vorkommt.“ Und Kowalewsky selbst erinnert in seinen Untersuchungen etwas an Bileam, der ausging zu fluchen, aber angesichts der Tatsachen genötigt war, zu segnen. Er wollte dem Pessimismus experimentell zu Hilfe kommen, und sieht sich zu dem Eingeständnis genötigt, „so vollzieht sich unter unseren Vorstellungen eine Auslese zu Gunsten des Lustelements.“ Die größere Hälfte der Menschen, 60 Proz., stellt sich experimentell als optimistischer Typ dar.

Ähnlich wie in Leibnizens „Theodicee“ wird von Kowalewsky der Lusteffekt des Leidens hervorgehoben. Abgesehen davon, daß der „Erinnerungsoptimismus“ statistisch stark in Vorsprung ist, hat die durch die optimistische Auffassungsweise gestützte „hoffende Phantasie“ den Vorzug einer großen Abwehrlust. „Es ist ein erhebendes Bewußtsein, allen anstürmenden Zweifeln und Befürchtungen zum Trotz den Glauben an die Erfüllung eines Wunsches mit zähem Mut behaupten zu können. Für willensstarke Naturen ist dieser heroische Moment der Hauptreiz der Hoffnung“. Es tritt ferner die warnende Funktion der Unlust hinzu, auf welche Max Nordau in seinen „Paradoxen“ mit besonderem Nachdruck hingewiesen hat. Auch die läuternde Wirkung des Leidens findet bei Nordau ausreichende Würdigung. Es bilden sich Abwehrvereine gegen alle Arten möglichen Leids, die ihrerseits wieder zur Festigung der Solidarität unter Menschen beitragen. Wir erwähnen alle diese erzwungenen Zugeständnisse des Pessimisten Kowalewsky an den individuellen Optimismus nur für diejenigen, welche sich für einen solchen philosophisch einsetzen.

Für uns gibt es nur zwei wissenschaftlich zulässige Arten von Optimismus oder Pessimismus: Universeller und sozialer Optimismus oder Pessimismus. Hier steht dem Betreffenden ein konstantes Objekt mit typisch wiederkehrenden Verhaltungsweisen gegegenüber. So lange meine eigenen Stimmungen in die Untersuchung mit einfließen oder gar das Hauptobjekt der Bewertung darstellen sollen, wie dies beim individuellen Optimismus der Fall ist, halten wir ein festes Kriterium der Beurteilung für unmöglich. Wir erinnern daran, daß schon im Altertum die Unmöglichkeit eines Kriterium der Wahrheit seitens der späteren Sophisten damit motiviert worden ist: wenn der Mensch das Maß aller Dinge sein soll, und jedem Individuum nur das als wahr, schön und gut

zu gelten habe, was ihm in diesem Augenblick so erscheint, so gibt es weder eine objektive Wahrheit, noch eine objektive Schönheit, noch endlich ein objektiv Gutes. Was die Sophisten übertreibend und generalisierend von Empfindungen behauptet haben, das gilt — aber nur von Stimmungen, von den begleitenden Gefühlstönen der Empfindungen, nicht von diesen selbst. Stimmungen lassen wirklich keinen festen Kanon der Beurteilung zu, um so weniger, als wir selbst in diese Stimmungen eingeschlossen sind, so daß in diesem Falle beurteiltes Objekt und beurteilendes Subjekt zusammenfallen. Und hier fehlt uns die Ruhe, die Sicherheit des Urteils. Wie wir im Affekt nicht den Affekt beobachten können, so unsere Stimmung nicht in dieser Stimmung. Die Gefühlstöne entziehen sich der experimentellen Beobachtung und Behandlung. Da aber persönlicher Optimismus den Gefühlswert objektiv ausdrücken soll, den wir dem Phänomen des menschlichen Lebens, in welchem wir mit eingeschlossen sind, beilegen, so halten wir die Frage des individuellen Optimismus nicht für lösbar — non liquet. Persönlicher Optimismus oder Pessimismus ist Sache des Temperaments, nicht der Theorie![1])

Anders der universelle und der soziale Optimismus, welche gleicherweise konstante Phänomene aufweisen, die wir uns gegenüberzustellen vermögen — sie objektiv beachtend und beschreibend — ohne mit unseren Gefühlsfaktoren das Urteil positiv oder negativ färbend zu beeinflussen. Die materialistische Weltanschauung, welche die naturforschenden Kreise bis vor kurzem beherrschte und die in Haeckels „Welträseln" immer noch zum Ausdruck kommt, wird augenblicklich von den Biologen Reinkescher Artung und den Energetikern aus der Schule Ostwalds hart bedrängt. Der Materialismus aber ist ein ebenso günstiger Nährboden für eine pessimistische Wertung der Welt wie die Energetik notgedrungen einer optimistischen Deutung des Naturzusammenhanges zuneigt. Denn die Zwillingsgeschwister des Materialismus heißen: Mechanismus und Fatalismus. Vollzieht sich der gesamte Weltprozeß nach der unentrinnbaren Formel der mechanischen Kausalität, so ist im Universum weder für Freiheit, noch für Persönlichkeit irgend ein Platz reserviert. Der alte Vorsehungsglaube der Religionen hat in der materialistischen Weltanschauung nur den Namen gewechselt: statt göttlicher Prädestination sagt man jetzt: ehernes Gesetz der Natur. Die Calvinsche Prädestinations-

[1]) Vergl. das kräftige Wort bei Windelband, Praeludien, 2. Aufl. 1903, S. 41.

lehre zum philosophischen Credo umgestempelt, heißt: mechanische Kausalität. Mit diesem strengen Determinismus geht aber eine düstere Wertung des Universums Hand in Hand. Ist das Schicksal unerbittlich und unerweichlich — und zwar ganz gleichviel, ob dieses mit Gott zusammenfällt, wie im Calvinismus, oder mit Natur, wie beim Materialismus — so folgt daraus eine tatenlose Ergebung in seinen Lauf; heiße dieser Lauf nun „Ratschluß Gottes" oder „Naturgesetz".

Darin hat Joh. Gottlieb Fichte, der Vater unserer heutigen Energetik, der Begründer einer „Philosophie der Arbeit", schon als Student das Richtige gefühlt. Verfällt man erst dem strengen Naturalismus, so wird man wie mit Sturmesgewalt zum fatalistischen Determinismus fortgetrieben, dann aber verliert das menschliche Dasein seinen Sinn. Zu welchem Ende Kraft betätigen, Energie entfalten, für sich und die Nachwelt arbeiten, wenn die ehernen Krallen der mechanischen Kausalität uns unwiderstehlich umspannen? Sind wir dem Fatum genau so untertan wie das Blatt dem Winde, was hilft alles Sträuben? Kismet, sagt der Moslem; Nitschewo der Kleinrusse; Nirwana der Buddhist; „Gottes Wille geschehe", der resignierte Gläubige. Jeder Fatalismus muß auf die Dauer verstimmend, lähmend, entnervend wirken. Sobald aber mehrere Generationen mit so geartetem strengen Prädestinationsglauben erzogen werden, bemächtigt sich ihrer unausweichlich eine entsagende, weltabgewandte, lebensfeindliche Stimmung, die in asketischen Sektenbildungen ihren Niederschlag findet. Der Lebenswille degeneriert. Man versteht jetzt die welthistorische Hintergrundsstimmung, die der perennirende Kampf um die Prädestination zur Sünde Jahrhunderte hindurch heraufbeschworen hat. Wer an Prädestination glaubt, sei es als Calvinist in kirchlich dogmatischer Form, sei es als gläubiger Materialist in mechanisch-kausaler Gestalt — für den ist die Freiheit ein Wort ohne Sinn. Sein Weltbild wird nüchtern, düster, frostig. Eine solche Welt für nichts zu achten, fällt nicht schwer. Diesem Zerrbild von Welt gegenüber ist der mittelalterliche Contemptus mundi nur am Platze.

Wie anders das Weltbild unserer heutigen Energetiker. Hier hat der junge Fichte, den Kants Freiheitslehre aus den Banden des spinozistischen Determinismus erlöst hat, das programmatische Wort gesprochen. „Jetzt sehe ich erst ein, daß die Erde nicht das Land des Genusses, sondern der Arbeit ist." Der Begriff Arbeit erfährt seit Fichte eine durchgreifende Umwertung. Den Griechen war „Arbeit" zu schlecht für den

Vollbürger, für Fichte ist Arbeit gut genug für die sittliche Weltordnung (ordo ordinans), für Gott. Fichte projizierte damit seine eigene titanische Arbeitskraft von seinem Ich auf das Welten-Ich: die Substanz. Fichte vollzog damit nur jenen philosophischen Anthropomorphismus, dem Schiller schon die poetische Fassung gegeben hat: „In seinen Göttern malt sich der Mensch." Das gilt doppelt und dreifach vom Philosophen. Die gewaltige Kraftnatur, der impulsive Willensmensch Fichte, verlegte genau so sein Naturell ins Universum und schuf damit den energetisch-ethischen Pantheismus, wie der kraftgeniale Phantasiemensch Schelling einen physikalisch-ästhetischen und der begriffsgeniale Verstandesmensch Hegel den logisch-dialektischen Pantheismus ins Dasein rief. Wie nach biblischer Vorstellung Gott den Menschen nach seinem Ebenbilde geschaffen hat, so haben die Philosophen — in philosophiegeschichtlicher Beleuchtung gesehen — ihre Gottesbegriffe nach dem Ebenbilde ihrer eigenen Persönlichkeit geschaffen.

Jenes energetische Weltbild, das durch Mach und Ostwald an der Schwelle des zwanzigsten Jahrhunderts die Gebildeten aller Stände, vor allem aber die naturforschenden Kreise zu ergreifen und den Materialismus völlig zu verdrängen beginnt, knüpft — gewollt oder ungewollt — an die große Tradition der philosophischen Klassik an. In Wirklichkeit ist die Verbindung zwischen der Naturphilosophie des 20. mit der des 19. Jahrhunderts geschichtlich nachweisbar. Fechner und Karl Ernst v. Baer sind die letzten Ausläufer der Schellingschen Naturphilosophie, deren Nachwirkungen in unser eigenes Zeitalter hineinragen. Ostwald selbst läßt Schelling volle Gerechtigkeit widerfahren. Von Schelling stammt denn auch der Gedanke von der Erhaltung der Kraft, wie folgende Erwägung dartut. Im Prioritätsstreit zwischen Joule und Robert Mayer über das Gesetz von der Erhaltung der Kraft machte der dänische Ingenieur A. Colding seine Prioritätsansprüche, die auf das Jahr 1843 zurückgingen, geltend (Helm, Energetik, S. 129). Colding betont, er habe den Erhaltungsgedanken schon von Oersted übernommen. Oersted aber hatte ihn von Schelling. Damit wäre die geschichtliche Verbindungsbrücke von der Naturphilosophie der Gegenwart zu der Schellings geschlagen. Aber nicht in Schelling sehen wir den eigentlichen Energetiker, sondern schon in Fichte. Und es scheint ein Akt der historischen Gerechtigkeit zu sein, wenn ich fordere, daß sich die heutige Energetik ernstlich darauf besinnt, daß Fichtes „Philosophie der Arbeit" das energetische

Weltbild einläutet. Ohne jene Umwertung des Begriffs „Arbeit", den wir Fichte verdanken, wäre die Anwendung und Übertragung des Arbeitsbegriffs auf die Substanz nicht so mühelos vor sich gegangen.

Das Weltbild Fichtes beginnt nicht mit einer Behauptung, sondern mit einer Handlung, einer Tat. Die ursprünglichste Tat für den Menschen ist der Akt seines Selbstbewußtseins. Aus dieser „Tathandlung" wird nachher das Universum als ein System notwendiger Handlungen der Intelligenz abgeleitet. Alles Sein (Materie) ist für Fichte nur Produkt des ursprünglichen Tuns (der Kraft). Den Ding-Begriff hat Fichte — nach dem Vorgange von Berkeley und Hume — zertrümmert. Körper und Atome sind für ihn keine Wirklichkeiten, sondern, wie für Leibniz und Kant, nur ein Produkt von Kräften, d. h. Produkt von Masse und Geschwindigkeit (mv oder mv^2). Fichte stellt den ersten energetischen Satz auf: Was wir Dinge nennen, sind nur Produkte von Tätigkeiten, anders ausgedrückt: das Sein ist ein Produkt des Tuns.

Die Welt als „Tat" — das ist das naturphilosophische Stichwort unseres Zeitalters. Der Kieler Botaniker J. Reinke hat in seinem Werke „Die Welt als Tat" (3. Auflage, 1904, Gebr. Paetel), sowie in seiner „Einleitung in die theoretische Biologie" (ebenda) die Fichtesche Fassung der Energetik unserem Zeitalter nahe gebracht. Reinke selbst steht freilich dem transendentalen Realismus Eduard von Hartmanns näher als Fichte, wie er in einer Abhandlung über Kants Erkenntnislehre und die moderne Biologie (Juniheft 1904, Deutsche Rundschau) dartut. Das liegt indes nur daran, daß ihm Hartmann und Kant geläufiger sind als Fichte. Ein Vergleich seiner Dominanten-Lehre mit Fichtes Theorie des Conatus dürfte ihn davon überzeugen, daß Fichte zu den intellektuellen Vorfahren seiner Weltanschauung gehört. Seit Galilei und Hobbes spielt dieser Conatus oder impetus als Schaffensdrang, Tätigkeitstrieb, Gestaltungsrichtung in der sich ausbauenden Energetik eine große Rolle; Leibnizens Monade, welche der Energetik die kräftigsten Impulse lieh, kennt diesen „Drang" als „tendences". Bei Fichte nimmt der Conatus jene Biegung an, welche Reinke seinen „Dominanten" gegeben hat, — die immanente Entwicklungsrichtung. Das Wesen der Substanz ist eben die Unendlichkeit der Kraft. Jede Kraft bedarf zu ihrer Betätigung der Widerstände. Also gehören die Widerstände in der Natur wie die Widersprüche im Denken zum unabtrennbaren Wesen des Entwicklungsprozesses.

Und wieder hat der alte Heraklit das erlösende Wort gesprochen: der Kampf ist der Vater und der König aller Dinge. Dieser ewige Kampf nimmt bei Fichte die Form des gegenseitigen Einschränkens und Begrenzens von Ich und Nicht-Ich, von Natur und Geist an. Bei Schelling äußert sich diese coincidentia oppositorum in der Gegensätzlichkeit aller Naturerscheinung in Polarität und Dualität, als positiver und negativer Pol usw. Bei Hegel endlich, der den ganzen Weltprozeß logisiert und rationalisiert, kommt dieser Kampf als logischer Widerspruch des Begriffs zum Vorschein. Von hier führt eine gerade Linie zur Soziologie von Marx. Sein Dogma vom „Klassenkampf" als Vater aller sozialen Bewegungen ist nur eine spezielle Anwendung jener Widerspruchslogik nach dialektischer Methode, welche Hegel aus Heraklit herausgelesen oder richtiger in ihn hineingelesen hat. Endlich ist der Darwinismus nur eine biologische Abschattung desselben peraklitischen Gedankens. Die Heraklitsche Formel verwandelt sich bei Hobbes in den Krieg Aller gegen Alle (bellum omnium contra omnes). Von Hobbes übernimmt der Nationalökonom Malthus die peraklitische Fassung, und von Malthus hat Darwin die Formel vom Kampfe ums Dasein eingestandenermaßen acceptiert.

Diese Kampfesformel verwandelt sich in der modernen Energetik in die Äquivalenzformel, welche nicht nur im Rahmen der Biologie Geltung beansprucht, wie das Darwinsche „struggle for life", sondern übergreifende Bedeutung fürs Universum gewinnt. Und diese Kampfesformel ist eine mächtige Stütze der optimistischen Weltbetrachtung. Denn der Kampf ist nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel. Kämpfe sind, so hatte schon Fichte gesehen, im Haushalte des Universums nötig; sie gehören wie zum Entwicklungsgesetz der Natur, so zum Erziehungsplane des Menschengeschlechts. Hier bricht der Primat der praktischen Vernunft, den Kant schon eingeführt hatte, mächtig in die Energetik hinein. Das Ich ist theoretisch, um praktisch sein zu können, lehrt Fichte. Der Mensch ist Intelligenz nur, um Wille sein zu können. Die Natur hat Sinn nur als versinnlichtes Material der Pflicht. Unsere Welt ist kein Sein, sondern ein Sollen, keine ewige Ruhe, sondern unendliche Bewegung, keine fertige Schablone, sondern eine unaufhörliche Aufgabe. Die Welt ist uns nicht gegeben, sondern aufgegeben!

Hier liegen die Wurzelfasern des modernen d. h. energetischen Optimismus. Sieht man das Weltbild unter dem Gesichtswinkel des

ewigen Werdens, des unendlichen Prozesses, der ununterbrochenen Energieentfaltung an, so liegt für jeden einzelnen von uns ein Conatus, ein ungewöhnlicher Anreiz darin, an dem Werke des werdenden Gottes mitzuarbeiten. Mache dich frei; handle autonom; werde selbständig; erfülle stets deine Pflicht; richte dich in allen Lebenslagen nach deinem Gewissen; handle stets nach deiner Bestimmung, so ungefähr lauten die sittlichen Forderungen Fichtes. Ringen, kämpfen, Ziele setzen, Aufgaben bewältigen, Widerstände errichten, aber nicht um schlaff und tatenlos die Hände in den Schoß fallen zu lassen, sobald das vorläufige Ziel errungen ist! Jene Trägheit, von welcher die Naturvölker heute noch allzumal befallen sind, ist in den Augen des energetischen Optimismus ein peccatum originale — vielmehr die Erbsünde! So wenig das Universum jemals pausiert, in seinem Conatus, seiner Gestaltungsfülle und Schaffenskraft nachläßt, eben so wenig soll der Mensch auf dem faulen Ruhekissen des raschverwelkenden Lorbeers schlaff dahinträumen. Jede Aufgabe soll nur Staffel sein, von der man die nächsthöhere anstrebt, sobald diese erstiegen ist. Haben träge, morbide, degenerirende Völker ihre Gottesbegriffe nach ihrem eigenen Ebenbilde passiv gestaltet und ihnen Ruhe, Starrheit, Unbeweglichkeit angedichtet — Nirwana, Sein, Materie — so werden sie der weltgeschichtlichen Nemesis für solchen seelischen Sündenfall nicht entrinnen. Da sie ihre Trägheitsideale auf ihre Götter übertrugen, um sich hinterher ihren Hang zur entnervenden Schlaffheit und beschaulichen Untätigkeit rechtfertigen und sanktionieren zu lassen, so werden sie mit der Zeit unfehlbar verkümmern, zerfallen, bis eine energische Barbarenhorde, die mit aktiven, willensmächtigen Impulsen genährt ist, über sie kommt und das morsche, mürbe Gebein achtlos mit Füßen tritt. Dann sollen die Götter an ihrem Untergang schuld sein. Die saft- und markloſe Sippe übersieht dabei nur, daß sie es war, die ihren Göttern jene Eigenschaften geliehen, sich selbst also in ihnen vergöttlicht hat, um sich die eigene Trägheit durch eine erdichtete höhere Instanz legitimieren zu lassen.

Die moderne Energetik warnt uns vor einem solchen „Faulbett des Absoluten“ (Helm). Es existiert kein Absolutes, sagt der Energetiker Helm: nur Beziehungen sind unserer Erkenntnis zugänglich. Auch die Energie ist ihm daher kein Absolutes, sondern nur der zurzeit schlagendste Ausdruck quantitativer Beziehungen zwischen den Naturerscheinungen. Energetik ist daher reines „Beziehungstum“ (vergl. dazu meinen Sinn

des Daseins, 1904, S. 128 ff. über das beziehentliche Denken). Wenn Veränderungen eintreten, interpretiert Helm das Robert Mayersche Energiegesetz, „so besteht zwischen ihnen diese bestimmte mathematische Beziehung — das ist die Formel der Energetik, und gewißlich ist das auch die einzige Formel aller wahren Naturerkenntnis. Was darüber hinausgeht, ist Fiktion."

Nach der Energetik ist jeder Körper ein „dynamisches System" (Helm). Clausius stellte 1865 die Formeln auf: „die Energie der Welt ist konstant. Die Entropie der Welt strebt einem Maximum zu". Von dem Energiegesetz, das wir Robert Mayer, Helmholtz, Joule und Colding verdanken, unterscheidet Helm noch das Energieprinzip. Auch in der Energetik hat der Conatus, von welchem bereits die Rede war, seine feste Stellung. Abgesehen von dem Clausiusschen Satz, nach welchem die Entropie der Welt einem Maximum zustrebt, stellt Helm die Formel des Conatus auf: Jede Energieform hat das Bestreben (= Conatus, endeavour) von höherer zu niederer Intensität überzugehen. Schon 1852 hatte Thomson die Conatusformel der Energetik wie folgt gegeben: „Das allgemeine Streben (= Conatus) in der Natur tendiert zur Zerstreuung (dissipation) der mechanischen Energie." Aus chronologischen Gründen ließe sich eine Abhängigkeit der bekannten Herbert Spencerschen Formel von der Thomsonschen sehr wohl rechtfertigen. Eine eventuelle Leugnung Spencers von einer Einwirkung Thomsons käme als Gegeninstanz nicht in Betracht, da Spencer alle Einflüsse wegwischen möchte.

Die große Frage der „Gesetzeseinheit" im Naturganzen läßt eine energetische Lösung zu, welche der mechanisch-materialistischen Weltanschauung verschlossen ist. Die einzelnen Naturgesetze, die wir erkannt haben, müssen nach der materialistischen Welterklärung einem wirren Haufen gleichen, der sich zufällig zusammengefunden hat, wie etwa die zehn Kategorien bei Aristoteles nach der Interpretation Kants. Aber ebensowenig wie sich die Kategorien im menschlichen Verstande willkürlich und zusammenhanglos neben einander gelagert haben, sondern aufs engste miteinander verwachsen sind, ja auseinander hervorgehen, genau so verhält es sich mit den Naturgesetzen oder Kategorien der Natur. Wie die Denkformen im menschlichen Gehirn gesetzmäßig zusammenhängen, so die einzelnen Naturgesetze extra mentem. Nimmt man freilich mit Kant (Proleg. § 37) an „der Verstand legt die Gesetze in die Natur hinein", oder „der Verstand schöpft seine Gesetze nicht aus der Natur, sondern

schreibt sie dieser vor", dann ist die Gesetzeseinheit der Natur kein Problem mehr. Denn nach Kant leihen wir unsere Einheit der naturgesetzlichen Einheit. Da nach ihm der Verstand der Ursprung aller Ordnung in der Natur ist, d. h. a priori gesetzgebend, so ist die Gesetzeseinheit der Natur nur eine hinausprojizierte Verdoppelung unserer eigenen Einheit.

Die Biologen weigern sich indes, dieses Kantsche a priori bei aller Verehrung für Kant hinzunehmen. Selbst Reinke, der ein biologisches a priori, wie ich es im „Sinn des Daseins" und der „Wende des Jahrhunderts" etwa vertrete, gar wohl gelten läßt, entschlüpft das schroffe Wort, Kants Fassung des a priori, nach welcher wir der Natur die Gesetze vorschreiben, nicht umgekehrt aus der Natur ablesen sollten, sei für ihn ein absurder Gedanke. Ostwald vollends gibt alles a priori preis. Auch die nach Kant a priori gegebenen Formen der Erfahrung und der Erkenntnis stellen sich uns dar als durch Übertragung von Generation zu Generation festgelegte, durch Zweckmäßigkeit gesicherte Normen oder Regeln, nach denen wir unsere Erfahrung zu ordnen pflegen (Annalen der Naturphilos. I, 52).

Für die Trias: Fichte, Schelling und Hegel war die Gesetzeseinheit noch leichter zu lösen als für Kant, dessen Spaltung des Universums in eine phaenomenale und eine noumenale Welt die Ableitung dieser Gesetzeseinheit erschwerte, so daß die Kantsche Kategorietafel zur Crux seiner Philosophie wurde. Seine Nachfolger waren ja Pantheisten, huldigten der Identitätshypothese, und so konnten sie die gewünschte Gesetzeseinheit der Natur in die vorweltliche Identität von Subjekt-Objekt rückwärtsprojizieren. Die Gesetzeseinheit der Natur wurde zur Zweckeinheit des Weltbewußtseins, heiße dieses nun: Ich mit Fichte, Weltseele mit Schelling, endlich Logos mit Hegel. Das Problem der Gesetzeseinheit erfährt hier eine grundsätzlich teleologische Lösung — und damit ist die Einheit erklärt.

Anders beim Materialismus. Dieser lehnt alle Teleologie und Finalität konsequent ab. Während der deutsche Idealismus zwischen den Kategorien des Verstandes und den Naturgesetzen oder Kategorien der Natur entweder strengen Parallelismus oder direkt Identität walten läßt, fällt dieser Ausweg für den Materialismus fort, und daran scheitert er als Weltanschauung. Auf der einen Seite kann auch der Materialismus nicht leugnen, daß Gesetzeseinheit in der Natur existirt, auf der anderen aber ist es ihm unmöglich, einen zureichenden Erklärungsgrund für diese

Einheit im Rahmen seiner Weltanschauung ausfindig zu machen. Er muß die Tatsache der Gesetzeseinheit der Natur zugeben, ist aber außer Stande, ihre Ursache anzugeben.

Hier greift nun die Energetik helfend, ergänzend, verbessernd ein. Kurt Laßwitz, der Historiker der Atomistik, hat die philosophischen Schlußfolgerungen der Energetik treffend gezogen. Die erkenntnistheoretische Überlegenheit der Energetik gegenüber dem Materialismus beruht, nach Laßwitz, darauf, daß „der Begriff der Materie in der Energetik den Sinn einer Funktion der Energie gewinnt" (Philos. Monatshefte, 1893, S. 13.) „denn der Hauptpunkt der Frage ist immer der, wie die Natur sich als Größe im Raum objektivieren läßt, ohne die Beziehung auf die Einheit der Bestimmung ein Subjekt zu verlieren, d. h. wie Mechanismus möglich ist, ohne daß die Verbindung mit dem subjektiven Faktor vollständig verloren geht. Die mechanische Physik zerreißt scheinbar dieses Band durch Einführung der Masse als Grundlage des Geschehens vollständig, während die Energetik die Auffassung erleichtert, daß es die Einheit des Gesetzes ist, welche ebenso das körperliche Geschehen, die Einheit des Objekts, wie die Einheit des Subjekts bedingt" (ebenda S. 181/82.) Die eminente Überlegenheit der Energetik in der Herstellung nicht nur, sondern auch in der logischen Ableitung und Rechtfertigung der Gesetzeseinheit in der Natur springt in die Augen. Empfindungsveränderungen für Energieaustausch zu erklären, wird Niemand Anstoß nehmen, wohl aber wird man die materialistische Deutung des psychophysischen Geschehens als Massen- oder Volumenänderung vielfach ablehnen. Der psychophysische Parallelismus erhält von Seiten der Energetik dankenswerten Zuzug und erwünschte Bereicherung. Laßwitz gelangt zur Formel: „Ich nehme eine Veränderung des Potentials der psychophysischen Energie als das Correlat der psychologischen Empfindung in Anspruch." (Archiv für system. Philos. 1895, I, 51).

Der universale Optimismus saugt aus der energetischen Weltdeutung neue Säfte. Es ist kein purer Zufall, daß Leibniz, der Stammvater der Energetik, zugleich Begründer des universalen Optimismus als Weltanschauung ist. In der energetischen Weltdeutung liegt eine Handhabe für eine optimistische Wertung des Daseins. Denn die Energetik besagt: das Universum befindet sich im ruhelosen Werden, im ewigen Aufstieg, im unablässigen Fortschritt. Jedes evolutionistische System ist daher notgedrungen optimistisch. Entweder ist die Welt mit den Neuplatonikern

ein Abstieg vom Vollkommenen zu Unvollkommenem, ein Abfall von der Reinheit und Fleckenlosigkeit des Urdaseins zur Sündhaftigkeit und Verfehlung des Naturzustandes, und dann entsteht jenes pessimistische Weltbild, das während des Mittelalters das Leben verdüsterte, alles Streben vergällte, alle Zuversicht in die eigene Kraft lähmte, dafür aber eine pessimistische Optik in's Dasein rief. An Stelle kraftstrotzenden Lebens, tatenfreudiger Erhebung, jugendfrischer Initiative und energiebelebter Unternehmungslust, trat ein flaches Heiligkeitsideal, eine blutleere Jenseitssehnsucht, ein hypochondrischer Ekel an aller Leiblichkeit, ein hypnotisches Hinstieren auf welke Paradiesesfreuden. Geht der Weg „nach unten," ist Gott selbst dekadent, die Substanz in hoffnungsloser Auflösung und Zersetzung begriffen: was bleibt da für den Menschen übrig? Ein melancholischer Gott wird immer ein entartetes Geschlecht zeitigen.

Anders die Energetiker und Evolutionisten. Ihr Weg geht seit Heraklit nicht nach unten, sondern nach oben. Das Leben ist nicht etwas, was überwunden werden muß, sondern das einzige in der Welt, was Sinn und Wert hat. Für die Energetiker Fichte und Schelling, die wir als die Inspiratoren der heutigen Energetik erwiesen zu haben glauben, sind Gott, Welt und Leben eines und dasselbe. Das Universum lebt. Die Natur ist nur erstorbenes, schlafendes, embryonales Leben. Alles Tote und Starre, alles Mechanische und Materielle ist ein Austausch von Kräften. „Einzig die Energie," sagt Ostwald (Naturphilosophie S. 152) „findet sich ohne Ausnahme in allen bekannten Naturerscheinungen wieder, alle Naturerscheinungen lassen sich in den Begriff der Energie einordnen. Alles, was wir von der Außenwelt wissen, kennen wir in der Gestalt von Aussagen über vorhandene Energie." Auch die energetische „Naturphilosophie" Ostwald's mündet in ein optimistisches Bekenntnis: „Mit der Breite der Grundlage nimmt auch die Sicherheit des Bestandes des persönlichen Glückes zu, und so kann der Mensch auf keine Weise besser für sich selbst sorgen, als indem er in möglichst weitem Umfange für andere sorgt." Aus mündlichen Mitteilungen Ostwald's ist mir zudem bekannt, daß dieser Führer der Energetiker sich mit einer Theorie des Glücks trägt, welche dem energetischen Optimismus feste Stützen leihen dürfte. Wie ich die energetische Weltauffassung für den Optimismus nutzbar zu machen suche, ist in meinem „Sinn des Daseins" dargelegt. Daß die Energetik so gut wie jede Weltauffassung anthropomorphisirend verfährt, wird von mir nicht nur nicht

bestritten, sondern nachdrücklich betont (S. 20): „Verdoppelungen unseres Ich und ein objektivirendes Gegenüberstellen dieser von uns vollzogenen Verdoppelung als Ideal oder Musterbild vollziehen natürlich auch wir, nur verdoppeln wir nicht die passiven, sondern die aktiven Züge des Menschen, nicht Trägheit und Ruhe, sondern Kraft und Energie .... Wir Heutigen, die wir den Sinn des Daseins an der Hand der Wissenschaft zu enträtseln gelernt haben, substanzialisiren das Tun, die Kraft, die Energie — die Arbeit."

Der Kantische Primat der praktischen vor der theoretischen Vernunft, Fichte's Tun um des Tun's willen, Schopenhauers's excessiver und Wundt's gemilderter Voluntarismus haben der Energetik tüchtig vorgebaut, nachdem Malebranche und Leibniz die Ansätze dazu gegeben haben. Läßt man den philosophiegeschichtlichen Blick in's Mittelalter zurückschweifen, so entdeckt man einen sattelfesten Energetiker am Ausgange des 13. Jahrhunderts in Duns Skotus, dessen Fundamentalsatz: voluntas est superior intellectu den Hauptgedanken des Voluntarismus vorausnimmt. Nur verhält sich der Voluntarismus zur Energetik ähnlich wie die Alchemie zur Chemie. Ostwald und Mach sind durch die harte Schule der Naturwissenschaft hindurch gegangen; sie haben schaffend und gestaltend, teilweise sogar umgestaltend in den Gang des Naturwissens eingegriffen, während Schopenhauer in diesen Fächern nur zu Gaste saß. Seine Abhandlung über den „Willen in der Natur" schmeckt bedenklich nach Dilettantismus. Sein Voluntarismus gehört freilich unter die Vorläufer der Energetik, aber in keinem anderen Sinn wie die Astrologie eine Vorläuferin der Astronomie ist. In Schopenhauer's voluntaristischer Metaphysik herrscht das mystische, in Mach-Ostwald's Energetik hingegen das logische Element vor.

Haben wir die Motive bisher aufgedeckt, welche die Energetiker zu einer optimistischen Deutung des Universums drängen, so erübrigt noch zum Schlusse ein Hinweis auf den sozialen Optimismus. Der universale Optimismus unterscheidet sich vom sozialen darin, daß jener eine nach Oben gerichtete Entwicklungsrichtung (Conatus oder Impetus) aus der Natur, dieser aus der Geschichte herauslieſt. Der Kampf in der Natur, wie er in den zwiespältigen Erscheinungen von Attraktion und Repulsion, von positivem und negativem Pol, von Affinität und Verbindungswiderstand sich offenbart, hat nach der Energetik seine Synthese in der Aequivalenzformel. Was uns als Kampf erscheint, stellt sich als

Austausch von Energien dar. Die Herstellung des Gleichgewichtszustandes ist das Ziel dieses Kampfes. Spencer hat nun gezeigt, wie sich in der Geologie und Geophysik, in der Astronomie und Astrophysik, in Fauna und Flora dieser Naturprozeß zwischen Integration des Stoffes und Dissipation von Bewegung abspielt, bis allüberall der Gleichgewichtszustand hergestellt ist. Der universale Optimismus hat also darin seine naturwissenschaftliche Stütze, daß in der Natur selbst offenkundig Alles auf Harmonie d. h. auf Herstellung des Gleichgewichts unter den polar entgegengesetzten Kräften, deren Symbol der Magnet ist, angelegt sein muß.

Eine parallele Gegensätzlichkeit tritt uns in den sozialen Erscheinungen entgegen. Auch hier ist, wie Heraklit schon gesehen hat, der „Kampf König und Vater aller Dinge." Was in der Physik Attraktion und Repulsion heißt, nennen wir in der Sociologie: Liebe und Haß, Sympathie und Antipathie. Darwin findet die Formel vom Kampfe um's Dasein, Spencer den Zusatz vom Überleben des Passenden, Marx formuliert die volkswirtschafftliche Theorie vom Klassenkampf. Jedes Individuum macht an seinem eigenen Körper diesen ewigen Kampf durch. Es handelt sich, wie ich an anderer Stelle ausgeführt habe, um einen uralten, dem Anscheine nach unentwurzelbaren Widerstreit in der Menschennatur. Als Individuen streben wir nach möglichster Freiheit in unserer Selbstbehauptung, als Gattungsexemplare ringen wir ebenso unausgesetzt nach Vereinheitlichung und Nivellirung. Daraus erwächst jener ewige Widerstreit zwischen „Freiheit und Gleichheit," den ich im 20. Kapitel vom „Sinn des Daseins" behandelt habe. Im Juliheft 1904 des „Archiv für Geschichte der Philosophie", führt Georg Jaeger treffend aus (S 559): „Individualismus und Sozialismus sind Antinomien, notwendige und keine willkürlichen Formen des Denkens. Sie begegnen uns in jeder Epoche trotz des Scheines innerer Einheit einer bestimmten Entwicklungsstufe. Kein sozialistisches System kann durchgedacht werden bis zu einer völlig einheitlichen Ausprägung. Unzerstörbare Ansprüche des Individuums lösen, um ihr Dasein und Recht zu sichern, den gesellschaftlichen Absolutismus ab. Kein Individualismus kann den Gedanken an das Gemeinwohl aus seinen Zweckbestimmungen entfernen."

Aus diesem ewigen Klassenkampf zwischen Individuum und Gesellschaft auf der einen, zwischen Gesellschaft und Staat auf der anderen, zwischen Berufen, Klassen, Kasten, Ständen, Interessengruppen, Konfessionen und Staaten untereinander auf der dritten Seite, folgerte Ben-

jamin Kidd (Soziale Evolution S. 73), daß die Interessen des sozialen Organismus und die der jeweiligen Individuen sich jederzeit wie die ärgsten Feinde gegenüberstehen, so daß in diesem Conflikt geradezu der Kernpunkt in der Geschichte der Menschheit stecke. Diesem trostlosen sozialen Pessimismus Kidd's setzen wir nun auf Grund der energetischen Weltanschauung vollbewußt und zielsicher unsern sozialen Optimismus entgegen, der mit dem individuellen so wenig identisch ist, daß man individueller Pessimist, aber daneben sozialer Optimist sein kann. Der individuelle Pessimist schließt eben die Rechnung seiner Weltbewertung nach den kleinen Ziffern ab, die ihm aus seiner persönlichen Lebenserfahrung zur Verfügung stehen, und da kann es sich sehr wohl fügen, daß ein erheblicher Unlustüberschuß herausspringt. Anders der soziale Optimist. Sein Kalkül gründet sich auf die gewaltigen Vergleichsziffern von Palaeontologie und allgemeiner Kulturgeschichte. Der soziale Optimist verfolgt den homo sapiens von der Epoche des Mammuts und Rentiers und begleitet ihn durch alle Stadien der Wildheit und Barbarei. Von Menschenfressertum — früher die Regel — findet der soziale Optimist in unserem Kultursystem keine Spur mehr. Von der Grausamkeit der Kriegführung vermag er seit dem roten Kreuz und dem Haager Vertrag nicht mehr so viel wie früher zu entdecken. — Und mag auch das Meiste noch frommer Wunsch sein; es ist doch Vieles erreicht. Von den religiösen Verfolgungen früherer Jahrhunderte mit Auto-da-Fé und Tortur, mit Bartholomäusnacht und anderen Metzeleien sieht man noch da und dort einen atavistischen Rückfall wie in Kischinew oder Armenien; aber die härtesten und rohesten Formen kirchlicher Unduldsamkeit sind doch gewichen. Die Hörigkeit der Frau, die Rechtlosigkeit des weißen Sklaven, die Schutzlosigkeit des Kindes, die politische Unmündigkeit des gesamten arbeitenden Volkes — alles dies ist auf der ganzen Linie unseres Kultursystems in völliger Umformung begriffen. Hungersnöte, welche ganze Provinzen dezimirten, Seuchen, die verheerend über ganze Länder hereinbrachen, haben wir durch die Gewalt unserer Organisation hintangehalten.

Es ist auch nur gleißender Irrtum, daß wir im Begriffe sind, körperlich zu verkümmern. Professor Max Gruber hat jüngst in einer Schrift: „Führt die Hygiene zur Entartung der Rasse?" (1904) dargetan, daß nicht bloß die Sterblichkeit auffallend abgenommen, sondern daß die mittlere Körperlänge der Europäer erheblich zugenommen hat. Von einer allgemeinen Degeneration zu sprechen, sei unwissenschaftlich.

Das Gegenteil ist der Fall. Man vergleiche nur die Rüstungen in den historischen Museen mit unserem heutigen Menschenschlag. Wir schließen auf allen Gebieten des öffentlichen wie privaten Lebens gegen die vorangegangenen Geschlechter mit erheblichen Gewinnziffern ab.

Die politische Freiheit ist im Westen unserer Kultur zur Selbstverständlichkeit geworden. Die soziale Gleichheit ist die offenkundige Tendenz, von welcher das 20. Jahrhundert ebenso beherrscht wird, wie das 19. von der nationalen, das 18. von der politischen, das 17. von der wissenschaftlichen, das 16. von der religiösen und das 15. von der künstlerischen Idee. Das Versicherungswesen in allen seinen Auszweigungen gewährt einen persönlichen Schutz, wie ihn frühere Generationen kaum geahnt haben. Die persönliche Würde und Unverletzlichkeit hat sich zur Gemeinplätzlichkeit durchgerungen. Hieß also die Formel des sozialen Optimismus von jeher: Perfektibilismus (Vervollkommnungsfähigkeit), so müßte man die Augen vor der Wucht der hier aneinandergereihten Tatsachen geflissentlich verschließen, wollte man verkennen, daß wir uns sozial in einem ständigen Aufstieg zu Höherem, Vollkommnerem, Daseinsfroherem befinden. Wir sind uns sehr wohl bewußt, daß wir nur das erste Zipfelchen des sozial Erreichbaren gelüftet haben. Wir sind noch lange nicht am Ziele — zu unserem Glücke — sondern auf der ersten Staffel. Der Klassenkampf geht nicht etwa seinem Ende entgegen — er fängt recht eigentlich erst an. Aber wir sehen darin keinen Grund zu Trübsalbläserei und Schwarzmalerei, sondern im Gegenteil einen Ansporn zu höchster Kraftentfaltung und einen Stachel zum Heraustreiben unserer Maximalleistungsfähigkeit. Jenen Kirchhofsfrieden des Spencer'schen kommenden Geschlechts wollen wir nicht; das ist kein Ideal, sondern ein Schreckbild. Die Natur selbst ist ein ewiges Ringen, die Geschichte ein einziges großes Schlachtfeld, also ist der soziale Kampf in der allgemeinen Natur- und Weltenordnung begründet.

Nur haben sich unsere Kampfesformen gemildert, gesittigt, geschmeidigt. Nicht mehr erhebt sich Faust gegen Faust, sondern in gegliederter Schlachtordnung wird der Kampf zum Austrag gebracht. Gegen die parasitären Feinde unseres Lebens kämpft in geschlossener Phalanx die Medizin, gegen die äußeren Feinde die disziplinierte Armee, die heute ihre Direktive ebenfalls von der Wissenschaft, der Kriegswissenschaft, empfängt. Und so wird denn auch der soziale Kampf, dessen Beschwichtigung dem 20. Jahrhundert als zu lösende Aufgabe zufällt, von der Wissenschaft

ihre Parole empfangen. Ein energetischer Optimist, Joseph Popper, meint (das Recht zu leben und die Pflicht zu sterben, 3. Aufl. S. 123): Was der Europäer (und der Nordamerikaner) vor anderen Menschengruppen voraus hat, was ihn als angenehmen Trieb erfüllt und ihm Macht gibt, ist eben seine Wissenschaft, deren Anwendung: die Ideen der Administration und Organisation.

In unserer stark ausgebildeten Fähigkeit zu organisieren sehe ich in der Tat das Hauptargument, gleichsam das logische Rückgrat des sozialen Optimismus. Denn das große Geheimnis aller Erfolge des menschlichen Bewußtseins ist sein Ordnungssinn. Ordnung heißt aber nichts anderes als Kraft- und Zeitersparnis. Durch sinnreiche Methoden bringen wir es vermittels unseres Ordnungssinns fertig, mit einem Minimum von Anstrengung ein Maximum von Leistung zu bewältigen. Man denke nur an die mathematische Begriffsbildung, etwa an die „Funktion" oder an das „Potential", an die physikalischen oder chemischen Formeln, an die Klassifikationen unserer beschreibenden Naturwissenschaft, an die Erfindung der doppelten Buchhaltung — lauter Ordnungsprinzipien, die uns in den Stand setzen, mit vergleichsweise geringem Aufwand von Arbeit die schwierigsten, alle Einzelkraft des Menschen übersteigenden Aufgaben zu lösen.

Dem Ordnungssinn im Einzelfall korrespondiert der Gesetzesbegriff für die Gattung. Denn Gesetz heißt nichts anderes als: der höchste Grad von Ordnung. Naturgesetze bedeuten: Ordnung im Kosmos, logische Gesetze: Ordnung im Gehirn unter den Vorstellungen, religiöse Gesetze (Offenbarungen): Ordnung des Verhältnisses der Menschen zu ihrem Gott, moralische Imperative: Ordnung der nicht erzwingbaren seelischen Beziehungen der Menschen untereinander, gesellschaftliche Gebote (Takt): Ordnung der ebenfalls nicht erzwingbaren Umgangsformen gesitteter Menschen, Rechtsgesetze: Ordnung unter den erzwingbaren Handlungen der Menschen, endlich und insbesondere soziale Gesetze: Ordnung der erzwingbaren wirtschaftlichen Gütererzeugung und Güterverteilung.

Wie alle sozialen Imperative, d. h. die im Namen Gottes, des Königs oder des Volkes an alle Bürger ergehenden öffentlichen Befehle, so haben auch soziale Gesetze keinen anderen Sinn und Zweck, als die Herstellung einer allgemeinen, alle Glieder eines bestimmten Kollektivums — Religionsgemeinschaft, Volkstum, Nationalität, Staat — gleicherweise

umspannenden gemeinsamen Ordnung. Die Ordnung der Natur ist eine unbewußt-zweckmäßige, die der Vernunft eine bewußt-zweckmäßige. In der Natur herrscht zwischen Zweck und Mittel kein genau abgepaßtes, sondern nur ein ungefähr zutreffendes, in den Bewußtseinsschöpfungen der menschlichen Gattungsvernunft dagegen ein scharf abgezirkeltes und fein ersonnenes Maßverhältnis. Dort wird das Verhältnis von Zweck und Mittel inadäquat, hier adäquat zum Ausdruck gebracht. Die natürliche Ordnung, auf welche uns die Laissez-faire-Männer, die Manchester-Liberalen verweisen, können wir nicht akzeptieren. Elias Metschnikoff hat uns eines Besseren über die „natürliche" Ordnung belehrt. Schon Helmholtz hat das Märchen von der Vollkommenheit der Naturgebilde gründlich zerstört, als er mit seinem Augenspiegel zum ersten Male ins Auge, dieses angebliche Modell eines natürlichen Kunstwerks, zu blicken vermochte. Vollends deckt jetzt Metschnikoff die Disharmonien in der Struktur der Menschen auf. Die für den Fortbestand des Menschen wichtigsten Funktionen der Verdauungs- und Fortpflanzungsapparate sind nichts weniger als vollkommen.

Der Mensch ist nach Metschnikoff eine der letzten Arten, die auf der Erde erschienen sind. Die ersten Menschen waren vermutlich geniale Kinder anthropoïder Eltern; aber im Vergleich zu diesen Vorfahren hat er ungeheure Fortschritte gemacht, Dank seiner Kunst, welche die Vollkommenheit der Natur in vielen Beziehungen übertrifft. Aber vieles an ihm ist disharmonisch, so seine Haare, so die Entartung seines Instinkts bei der Nahrungsauswahl. Der gesellige Instinkt ist eine erworbene Eigenschaft vergleichsweise späten Datums. Er ist auch noch zu schwach entwickelt, um in der menschlichen Lebensführung als treuer und ausreichender Führer zu dienen. Einen Adelsbrief höherer Abstammung vermag Metschnikoff den Menschen nicht auszustellen. „Der Mensch ist eine mit großer Intelligenz ausgestattete Art Affenmißgeburt, fähig, sehr weit fortzuschreiten."

Gegen die Disharmonien der Natur weiß nun die medizinische Wissenschaft systematisch anzukämpfen. Die soziale Medizin aber ist heute im Werden begriffen. Unsere Versuche, des Klassenkampfes und seiner Härten Herr zu werden, sind heute nicht viel geschickter und wirksamer, als etwa der Stand der Medizin vor dem Auftreten des Paracelsus. Man glaube also nicht, daß der soziale Optimismus den augenblicklichen Stand der Soziologie für geeignet hält, die gewaltigen Gegensätze von

Kapital und Arbeit, die heute mit elementarer Wucht aufeinanderprallen, wissenschaftlich auszugleichen. Wir sind uns vielmehr voll bewußt, daß wir hier irrend, suchend, tastend von Experiment zu Experiment schreiten.

Allein so wenig ein individueller Optimist im Rechte ist, wenn er eine Weltanschauung auf Grund der minimalen Ziffern seiner persönlichen Lebenserfahrung zurechtzimmern will, ebensowenig wird der soziale Optimist den augenblicklichen Stand der Soziologie als tröstenden, lindernden Balsam gegen alle brennenden Wunden des Gesellschaftskörpers empfehlen. Wohl aber wird der soziale Optimist mit dem Schlußwort Metschnikoff's sagen: „Wenn es wahr ist, wie man häufig versichert, daß ohne Glauben zu leben unmöglich ist, so kann dieser Glaube nur der Glaube an die Macht der Wissenschaft sein." Die menschliche Wissenschaft ist nicht nur dazu da, die Natur zu korrigieren, wie Metschnikoff zeigt, sondern vorzugsweise dazu, die Geschichte zu korrigieren. Frühere Generationen, welche weder eine Statistik, noch eine Nationalökonomie, noch endlich eine Soziologie als wissenschaftliche Hilfsmittel besaßen, wären an dem brudermörderischen Kampf von Kapital und Arbeit elend zu Grunde gegangen; sie wären einer solchen sozialen Epidemie schutz- und rettungslos preisgegeben. Wie uns heute indeß die ärztliche Wissenschaft gegen Seuchen hilft, indem sie uns Vorbeugungsmaßregeln vorschreibt, wie wir deren Verbreitung oder Ausbrechen verhindern können, so werden uns die sozialen Wissenschaften Mittel an die Hand geben, dem Konflikt von Kapital und Arbeit und seinen unausbleiblichen Folgen vorzubeugen. Die Herstellung des sozialen Gleichgewichtes aber muß möglich sein, da die Tendenz alles Naturgeschehens auf Erreichung der Gleichgewichtslage gerichtet ist. Das soziale Geschehen ist ja nur ein Spezialfall des Weltgeschehens und wird daher denselben Prinzipien unterworfen sein. Diese sozialen Prinzipien können und müssen ermittelt werden. Wir sind fieberhaft daran, sie aufzusuchen, die Formel zu packen, die uns das soziale Gleichgewicht gewährleisten könnte. Der soziale Optimismus glaubt wie an die Existenz dieser Formel, so an die Wahrscheinlichkeit ihrer baldigen Auffindung. Und in diesem, von Sokrates inspirierten Glauben, daß Wissen und nur dieses Macht sei, gehen wir frohbeschwingt und leichtbeflügelt an die Kleinarbeit im Sozialen. Mag auch nicht alles Bestehende, mit Hegel zu sprechen, vernünftig sein, so möchte der soziale Optimismus doch daran arbeiten, daß wenigstens alles als vernünftig Erkannte bestehe, alles Un-

vernünftige hingegen mit Stumpf und Stiel ausgerodet werde. Dieſelbe ſoziale Vernunft, die uns vom Anthropoiden und Kannibalen zum heutigen weſteuropäiſch-amerikaniſchen Kulturtypus emporgezüchtet hat, wird auch am Werke ſein, die Gebrechen und Gebreſte unſerer ſozialen Einrichtungen zur Heilung zu bringen. Wie die Medizin eine Anzahl ſpezifiſcher Heilmittel gegen eine Reihe organiſcher Erkrankungen gefunden hat, ſo ſucht der ſoziale Optimismus die Spezifika gegen ſoziale Schäden. Freilich laufen wir Gefahr, Elixire zu brauen und Tränklein zu bereiten, die von Zünftigen als Humbug und Charlatanerie ausgegeben werden. Aber iſt es Paracelſus beſſer ergangen? Der ſoziale Optimismus hat die nötige Doſis Reſignation in Bezug auf ſeine Gegner, daneben aber das unerſchütterliche Zutrauen zur Richtigkeit des eigenen Standpunktes, wie die felſenfeſte Zuverſicht, daß die menſchliche Gattungsvernunft am Ende aller Enden die Schäden, an denen wir heute kranken, ſieghaft überwinden wird. Und deshalb mühen wir uns in tauſendfältigen Verſuchen um ein ſoziales Heilſerum gegen das ſchmerzhafteſte Leiden unſeres Kulturſyſtems — den weltgeſchichtlichen Konflikt von Kapital und Arbeit.

II.

Soziale Ideen und soziale Ideale.

Die „Spottdrossel des deutschen Dichterwaldes", Heinrich Heine, höhnt in den „Reisebildern": „Madame, haben Sie überhaupt eine Idee von einer Idee? Was ist eine Idee? . . . Eine Idee ist alles dumme Zeug, was man sich einbildet. . . . Wie gesagt, Madame, die Ideen, von denen hier die Rede ist, sind von den platonischen ebensoweit entfernt wie Athen von Göttingen."

Wir gebrauchen im Leben des Werkeltages Ausdrücke wie Scheidemünzen. Wir geben und empfangen Gold- und Silberstücke, ohne uns im geringsten über Echtheit und Feingehalt der Münzen Gedanken zu machen. Hat der Staat seinen Gültigkeitsstempel darauf gedrückt, dann deckt er den Münzwert mit seinem Kredit, gleichviel, ob der Metallwert steigt oder fällt. Die Münze eines gut akkreditierten Staates macht die Schwankungen der Edelmetallkurse nicht mit.

Worte sind Rechenpfennige, sagt einer der tiefsten Geister aller Zeiten: Thomas Hobbes. Sie sind Symbole, willkürliche Zeichen zum Zwecke der Verständigung unter Menschen. Die Sprache ist ein Arbeitsersparnisinstrument. Natürlich sind die Menschen, meint Hobbes, nicht etwa eines schönes Tages zu einer Ratsversammlung zusammengekommen, um durch Beschlüsse die Bedeutung von Worten oder Wortgeweben festzusetzen, wohl aber haben die Menschen anfänglich den bekanntesten Dingen wenige Namen gegeben, meist solchen, die gerade in ihr Blickfeld fielen. „Diese von den Vätern empfangenen Namen überlieferten die Söhne ihren Nachkommen und erfanden neue dazu." In Wirklichkeit seien daher Worte „nur weiser Menschen Rechenpfennige, aber den Narren sind sie Geld, das nach der Autorität alter Doktoren geschätzt wird."

Der Mathematiker Paul du Bois-Reymond stellt in seinem Werke „über die Grundlagen der Erkenntnis“ (1890), den Hobbesschen Nominalismus übertrumpfend, die These auf, auch der menschliche Begriff — wie der Begriff Idee oder Ideal — sei nichts Anderes und Besseres als ein bloßes Wort. Gegen diesen exzessiven Nominalismus, der alles Wissen unterhöhlt, wendet sich der Physiker und Philosoph Ernst Mach. In einer Abhandlung „über das Prinzip der Vergleichung in der Physik“ führt Ernst Mach aus, der Begriff sei für den Naturforscher das, was die Note für den Klavierspieler. Der Klavierspieler lernt die Noten anfänglich bewußt und mühevoll, aber nach langer Übung wird die Bewegungskombination seiner Finger automatisch. Ebenso müßten Physiker und Mathematiker eine lange Lehrzeit durchmachen, bevor sie den Gebrauch wissenschaftlicher Begriffe und Termini souverän beherrschten.

In den Begriffen sind die Gattungserfahrungen unserer Vorfahren über das Zusammengehörige, Zusammengedachte und demgemäß Zusammenhängende niedergelegt. Worte und Begriffe können schon deshalb nicht identifiziert werden, weil die Begriffe allen Kultursystemen gemeinsam sind, während die Worte — Lautsymbole — in den verschiedenen Sprachen verschieden lauten. Willkürlich ist also nur das Lautzeichen, nicht aber jener begriffliche Inhalt, den die Kulturmenschen mit diesem Lautzeichen verbinden. Auch hier hilft uns der Vergleich mit der Münze. Nur werden wir, um uns besser verständlich zu machen, vom Münzsystem zum Banknotensystem übergehen. Eine Tausendmarknote wird dem Geldwerte nach in England oder Amerika genau so honoriert, wie in Deutschland. Nach Abzug der Valutadifferenz und der Wechslerprovision erhält man auch jenseits des Wassers den entsprechenden Geldwert. Wie sich der Wert des Papierfetzens zu dem durch Goldreserven gedeckten Tausendmarkschein verhält, so das Wort zu seinem Begriff. Die Noten (Mark, Gulden, Frank, Dollar, Pfund) sind auf verschiedenem Papier in verschiedenen Farben gedruckt, genau so, wie wir denselben Begriff (Schönheit, Wahrheit, Gerechtigkeit) in den verschiedenen Sprachen verschieden ausdrücken, aber ihr gemeinsamer Wert besteht darin, daß die Börsen der ganzen Welt sie honorieren und nach Abzug eines kleinen Agios einlösen. Dieses Agio gilt auch von der Übertragung des einen Wortes in eine andere Sprache. Etwas geht immer verloren, auch beim Wort: die fügsame Feinheit, die geschmeidige Nüance — das ist das Agio der Übersetzung in fremde Sprachen. Unter Patriotismus zum Beispiel

denkt sich der Amerikaner ungefähr, aber nicht genau dasselbe wie der Finländer; unter Idee der Naturforscher nur annähernd, aber nicht genau dasselbe wie der Künstler; unter Ideal endlich der Philosoph eine andere Färbung als der philosophische Laie. Der gemeinsame Wert solcher Begriffsbildungen besteht aber genau so wie der der Banknotensysteme darin, daß sie generellen Weltkurs haben; daß man seine Gedankennoten auch jenseits des Ozeans mit vergleichsweise geringem Verlust an nationalem Erdgeschmack durch Übertragung in ein anderes — etwa englisches — Gedankensymbol einlösen kann. Philosophisch ausgedrückt: die Allgemeingültigkeit der Begriffsbildung, die Übertragbarkeit von Begriffen, Ideen und Idealen von einer Sprache in die andere, ohne daß auf dem Wege dieser sprachlichen Umwandlung mehr verloren ginge als die Feinheit der Schattierung, das ist der große und bleibende Erkenntniswert unserer Verallgemeinerung und Vereinheitlichung von unzähligen Einzelempfindungen zur Einheit des Begriffs.

Sind Worte Noten, so stellen Begriffe gleichsam die Banken und Zahlstellen dar, welche diese Noten einlösen. Ideen endlich sind die allgemeine Verrechnungsstellen, sagen wir: das Clearing-House von Begriffen. Wir denken in folgendem darzutun, daß Ideen nichts weiter sind als ein System von Begriffen über das, was ist und sein muß, Ideale hingegen ein System von Begriffen über das, was sein soll[1]).

Der berühmte Geschichtsschreiber der induktiven Wissenschaften, Whewell, stellt die Behauptung auf, daß all unser Wissen, besonders unser Naturerkennen, dem Zusammenwirken zweier Faktoren gedankt wird: Ideen und Beobachtungen. Bloßes Sammeln von Tatsachen und Beobachtungen ohne jenen Plan, wie ihn Ideen vorzeichnen, führe zu Kuriositäten und allerhand zufällig zusammengerafftem Tatsachengerümpel. Bloßer Plan oder Idee ohne Tatsachenbewahrheitung münde in unfruchtbare Spekulation aus. Träumerische Idealisten, grüblerische Ideenspinner, verbohrte Projektenmacher, in sich versunkene Weltbeglücker, die den Zusammenhang mit der Wirklichkeit geflissentlich meiden und eben darum ganz verlieren, gleichen im besten Falle jenen Nonnen, deren Keuschheitsgelübde sie zur Unfruchtbarkeit verurteilt. Idealismus in

[1]) Wir weichen bei der Gegenüberstellung von Ideen und Idealen bewußt von der Kantschen Definition ab, vergl. z. B. Kritik der Urteilskraft, I § 17.

jenem blassen, blutleeren, dem erfrischenden Hauch des Lebens abgewandten Sinne ist eine Art von Keuschheitsgelübde im Logischen — ehrenwert, aber unnütz.

Umgekehrt erweist sich der brutale Tatsachenkultus ohne Plan und Zusammenhang, ohne leitenden Gedankengang oder Idee, als neuer Götzenkultus, als ein mit vermeintlicher Wissenschaftsgewandung drapierter moderner Fetischdienst. Beobachtungen ohne Ideen sind blind, Ideen ohne Beobachtungen sind leer; so könnte man, ein bekanntes Wort von Kant über Anschauungen und Begriffe umbiegend, das Verhältnis von Idee und Wirklichkeit kennzeichnen. Taine drückt sich in seiner rückhaltlos generalisierenden Art einmal so aus: „Ohne eine Philosophie ist der Gelehrte nur ein Handwerker und der Künstler nur ein Spaßmacher." Ersetzen wir das Wort „Philosophie" durch „Idee", und der Satz Taines gilt, und zwar nicht als scherzhaftes Paradoxon, sondern als ernste Wahrheit. Ohne Ideen keine Orientierung über das, was ist und sein muß, und ohne Ideale keine Wegleitung darüber, was sein soll.

Ideen sind „Vernunftbegriffe" (Kant), zusammenhaltende Prinzipien, Einheitspunkte, generell gültige Belehrungen über die Zusammenhänge in Natur und Geist; sie bringen in den Wirrwarr möglicher Beziehungen unter Gegenständen, Dingen, Eigenschaften, Zuständen und Personen Zusammenhang und Ordnung. *Ideen sind solchergestalt Systeme von Beziehungen in Natur und Geist.* Von Idealen unterscheiden sich Ideen dadurch, daß diese Allgemeinbegriffe darstellen über das, was in Natur und Geist bereits verwirklicht ist, während Ideale Allgemeinbegriffe darüber enthalten, was im Menschengeschlecht dermaleinst verwirklicht werden soll. Die Idee geht auf Vergangenheit oder Gegenwart, das Ideal richtet sich auf die Zukunft; jene enthält Anweisungen auf Verwirklichtes, diese Anleitungen zu Aufgaben oder Pflichten; dort ein Sein, hier ein Sollen. Das Problem der Idee ist die Gesetzmäßigkeit des Logischen, das des Ideals die des Ethischen; dort wird gefragt, wie das System von Denknotwendigkeiten, von Ordnung und Gesetzmäßigkeit im Naturgeschehen abzuleiten sei, hier wird untersucht, ob und welche Zweckgesetze den allgemeinen Handlungen der Menschen zu Grunde liegen. Ideen fassen die Gesetze des Geschehens, Ideale die Zwecke menschlichen Handelns zu Formeln zusammen: dort ist das Sein und Geschehen, hier sind die Willenshandlungen und ihre

notwendigen Wertungen das Problem. Von den Ideen oder Naturgesetzen erfahren wir, wie sich der Weltprozeß in Wirklichkeit abspielt, von den Idealen wollen wir Wegleitungen über das Sollen, das heißt Orientierung darüber empfangen, wie wir unser Handeln im Einzelnen einzurichten haben, wenn es sich als Spezialfall in die allgemein menschlichen Endzwecke ebenso ungezwungen einreihen lassen soll, wie jedes Einzelgeschehen in der Natur zum Beispiel dem Gesetz der Schwere, der Trägheit, der Erhaltung der Energie unterworfen ist.

Zwischen Idealisten und Phänomenalisten wird nun wieder einmal schwer nnd hart um die Entscheidung gerungen: Was ist das Ursprünglichere? Das Einzelne oder das Allgemeine? Das Individuum oder die Gattung? Der Spezialfall oder die Idee? Die Wirklichkeit oder die Wahrheit? Wir würgen heute genau so, wie die mittelalterlichen Scholastiker am Universalienproblem.

Die Platoniker des zwanzigsten Jahrhunderts (Cohen, Natorp, weiterhin der Neukantianismus) geben uns in Bezug auf Ursprung und Geltung der Idee folgende Auskunft. Für Cohen (Logik, 1902) bezeichnet die Idee das wahrhafte Sein, den wahrhaften Inhalt der Erkenntnis. Die Idee ist die Erkenntnis. Wir fangen mit dem Denken an. Die Idee ist, nach Cohen, das Selbstbewußtsein des Begriffs, die Rechenschaft des Begriffs. Nach Natorp (Platos Ideenlehre, 1903) verdanken wir dem platonischen Ausdruck *ἰδέα* die Entdeckung des Logischen, das heißt der eigenen Gesetzlichkeit. Von unzähligen Dingen sagen wir aus, sie seien schön. Was ist nun das mystische Gemeinsame an diesen unzähligen Dingen, das uns betrachtenden Menschen die Prädizierung (Aussage) des Schönen aufnötigt? Anders ausgedrückt: was ist das Schöne an sich? Was ist der Begriff des Schönen? so hat schon Sokrates gefragt. Es ist dies die „Idee des Schönen", antwortet Platon. Die Idee wird somit zur Stellvertreterin des Begriffs. Der reine Begriff oder die Idee ist das Ursprüngliche, der empirische Begriff das Abgeleitete; die Idee ist das ewige Vorbild, Urbild, Musterbild, die Wirklichkeit ihr vergängliches Abbild, Nachbild — ihr Schatten. „Ideen bedeuten nicht Dinge, sondern Methoden," so führt Natorp aus. Eben darum seien Ideen „Grundlagen zur Erforschung der Phänomene." „Die Idee sagt das Ziel, den unendlich fernen Punkt, der die Richtung des Weges der Erfahrung bestimmt, denn sie sagt das Gesetz ihres Verfahrens." Deshalb gäbe es eigentliche Wissenschaft nur von den Ideen

als dem Allgemeinen, Bleibenden, Gesetzmäßigen — im Unterschiede von der verwirrenden Mannigfaltigkeit und Wandelbarkeit alles Einzelgeschehens oder Vergänglichen jeder Einzelexistenz. Diese Ideen gewinnen wir zwar niemals aus bloßer Erfahrung, wohl aber an der Hand der bloßen Erfahrung. Denn die Ideen als „reine Denksetzungen" müssen aller Erfahrung als Bedingung ihrer Möglichkeit vorausgehen, wie dies besonders dem in jüngster Zeit platonisierten Kant seit Paulsen vielfach in den Mund gelegt wird, während der Simmelsche „Kant" der entgegengesetzten Kant-Auslegung glücklichen Ausdruck gibt.

Im Gegensatz zu jenem Idealismus der Neukantianer, welche in der Idee die letzte Wirklichkeit, das wahrhafte Gerüste des Universums sehen, betonen die energetisch gerichteten Naturphilosophen unserer Tage (Clifford, Stallo, Ostwald, Mach) nur den Nützlichkeitswert der Idee, ohne ihr inneren Wahrheitswert zuzubilligen. Diese Phänomenalisten, welche, vielfach ohne es zu wissen und zu wollen, vorzugsweise an Protagoras und Hume orientiert sind, halten Ideen nicht wie Natorp für reine Denksetzungen, sondern für instinktive Erkenntnisse. Wie die Ökonomie des menschlichen Organismus Bewegung und Verdauung regelt, so die Ökonomie des Denkens unseren logischen Prozeß. Sogar die Abstraktionen sind, nach Mach, nichts Anderes als instinktive Erkenntnisse. Die Kartesianer nannten intuitiv, was Mach heute als instinktiv begreift. Wo die Idealisten der kartesianischen Schule intuitive Einsichten sahen, da erblicken unsere modernen Phänomenalisten instinktive Erkenntnisakte.

Wie Darwin seine Formel vom Kampf ums Dasein dem Nationalökonomen Malthus entlehnte, so wenden unsere heutigen naturforschenden Philosophen das Ersparnisprinzip der Natur — das Gesetz des kleinsten Kraftmaßes — auf das Denken an. Danach ist Sprache nichts anderes als ein Ersparnissystem an Mitteln und Arbeit. Aller Unterricht bezweckt nichts Anderes als Ersparnis an Erfahrung. Unser Zahlensystem, unsere musikalische Notenschrift, die chemischen Symbole, all das entlastet unser Gedächtnis, indem es umständliche und mühsame Arbeit erspart. Selbst Mathematik ist, nach Mach, nichts anderes als Sparsamkeit der Denkoperationen; sie ist „ökonomisch geordnete, für den Gebrauch bereit liegende Zählerfahrung." Auch die Physik ist nur ökonomisch geordnete Erfahrung. In den mathematischen Begriffen der Funktion oder des Potentials liegt ein unendlich reicher, zusammengepreßter Inhalt, den wir methodisch in ein Wort bannen. Danach können wir Zähloperationen

in wenigen Minuten vollbringen, für welche — ohne mathematische Methode — die Lebensdauer eines Menschen nicht ausreichen würde. Und so sind denn Naturgesetze oder Ideen nichts anderes als zusammenfassende Beschreibungen, knappe Formeln, die uns für ausgedehnte Tabellen Ersatz schaffen sollen.

Phänomenalisten nennen wir die Vertreter dieser naturphilosophischen Erkenntnistheorie deshalb, weil Körper oder Dinge der Außenwelt für sie ebensowenig real existieren wie etwa das Kantische Ding = an = sich. Mach sieht in Körpern oder Dingen nur „abkürzende Gedankensymbole für Gruppen von Empfindungen". Daß wir solche Empfindungskomplexe mit ihren Eigenschaften zu begrifflichen Einheitspunkten kondensieren und mit einem besonderen Namen — Lautsymbol — belegen, ist „ohne Zweifel sehr zweckmäßig". Aber mehr als ein abkürzendes Symbol für alle jene Erscheinungen sind Name und Gedanken nicht. Was Kant das „Ding = an = sich", die hinter den Erscheinungen liegende letzte Wirklichkeit genannt hat, ist eine mythologische Fiktion. Es gibt kein Substrat, keinen Träger von Erscheinungen, wie etwa die indische Mythologie die Erde auf einem Elefanten ruhen ließ. Der „dunkle Klumpen", den wir unwillkürlich hinzudenken, existiert außerhalb unseres Denkens garnicht. Das letzte Ziel aller Wissenschaft wird also darauf hinauslaufen, den einfachsten und sparsamsten Ausdruck für die in unserem Bewußtsein konstant verbundenen Empfindungskomplexe zu suchen. Die Wissenschaft, sagt Mach, „schafft nicht eine Tatsache aus der anderen, sie ordnet nur die bekannten." Denn Verstehen heißt Beherrschung des Tatsächlichen in Gedanken. Was ist nach alledem eine Idee? Eine indirekte Beschreibung — eine Theorie. Der Vorzug jeder Idee gegenüber einer Einzelbeobachtung beruht darauf, daß in der Idee durch Vergleichung und Erinnerung nicht ein *einzelner* Zug bekannt wird, wie in der Beobachtung *einer* Tatsache, sondern „*ein ganzes System von Zügen*". Die Idee bietet *mehr* als die Tatsache; sie kann die beobachtete Tatsache erweitern und mit Zügen bereichern, welche erst zu suchen wir veranlaßt werden, und die sich oft wirklich finden. Danach reduziert sich die entscheidende Divergenz zwischen unseren modernen Idealisten und Phänomenalisten in ihrer Wertung der Idee auf folgenden Punkt: Die Idealisten sehen in den Ideen ein konstitutives Prinzip, gleichsam das Fundament aller Wirklichkeit und Wahrheit, die Phänomenalisten hingegen billigen der Idee nur ökonomischen,

insbesondere denkökonomischen Nützlichkeitswert in der Auffindung von neuen Einsichten zu. Jenen ist die Idee primär, diesen sekundär; dort ist sie Selbstzweck, hier Mittel zum Zweck des Erkennens (heuristisches Prinzip); dort Modell, hier Kopie; dort ein Ursprüngliches, hier ein Abgeleitetes; dort endlich ein Naturgebilde, hier nur künstliche Schöpfung von Menschen. Nach der Auffassung des Idealismus hat die Idee des Menschen den Menschen gebildet, nach der der Phänomenalisten haben umgekehrt die Menschen erst die Idee des Menschen geschaffen.

Die Idealisten gehen, wie bekannt, auf Kant und Platon, die Phänomenalisten auf Hume und Protagoras zurück. Nun hatte Aristoteles gegen die Ideenlehre seines Meisters Platon schon den Einwand erhoben, seine Ideen seien nur ein Duplikat der Wirklichkeit: die wirkliche Welt noch einmal gedacht, und zwar als Ideen. Wir werden sehr bald sehen, daß Niemand — auch der Phänomenalist nicht — diesem psychologischen Zirkel entrinnen kann. Kant's „transzendentale Einheit der Apperzeption", das jede Vorstellung stillschweigend begleitende „ich denke", dessen konsequente Fort- und Ausbildung Fichtes Lehre vom „Ich" darstellt, faßt das Ich als konstante Größe und verdoppelt im Grenzbegriff des Dinges-an-sich das Weltbild genau so wie Platon, nach dem Zeugnisse des Aristoteles, das seinige in den Ideen. Fatal ist's nur, daß auch die Positivisten, welche den Kant-Platonischen Standpunkt Scholastik schelten, genau so ihr „Ich" verdoppeln und hinausprojizieren wie die Idealisten. Nur ist einem Hume oder Mach dieses „Ich" keine konstante, sondern eine variable Größe; ein „Bündel von Vorstellungen" nach Hume, eine „Zweckeinheit" nach Mach. Demgemäß gestaltet sich auch ihr Weltbild, wofern sie dieses variable Ich hinausprojizieren, evolutionistisch. Das konstante Ich erzeugt seine Verdoppelung im eleatischen Sein, in der platonischen Idee, in der spinozistischen Substanz, im Kantischen Ding-an-sich. Das variabel gedachte Ich hingegen zeigt sein substanzialisiertes, ebenfalls auf dem Wege der Selbstverdoppelung entstandenes Spiegelbild in der Flußlehre Heraklits, im Homo-mensura-Satz des Protagoras, kurz in jenem Nominalismus, dem Hume zuerst eine biologische Fassung gegeben hat.

Der Zirkel des biologischen Evolutionismus zeigt nun aber dieselben Züge der Verdoppelung auf wie der Ontologismus. Erst läßt man die Idee der Entwicklung nach dem Vorbilde des sich selbst ent-

wickelnden Ich sich symbolisieren, dann verpflanzt man diese in uns gebildete Idee der Entwicklung in das Außen, um uns hinterher die von uns selbst hinausprojizierte Idee als Orientierungsmaßstab der Welterklärung dienen zu lassen. Erst beobachten wir Bewegung und Veränderlichkeit (Variabilität) an unseren Gedanken, besonders an deren Zentrum, dem Ich, dann leihen wir diese beobachtete Veränderlichkeit den Außendingen (Leibniz-Hallers Einschachtelungslehre, Wolf's Epigenesistheorie), und zuletzt folgern wir so: Da alles in der Außenwelt sich entwickelt, also auch unser Ich. Dabei hat man längst vergessen, daß man zu diesem Ich nur zurückgekehrt ist, von dem man ursprünglich ausgegangen war.

In Wirklichkeit verfahren Idealisten genau so anthropomorphisch oder richtiger automorph wie ihre evolutionistischen Gegenfüßler. Nur fassen jene das Ich als ruhend, einheitlich und unveränderlich auf, und so entsteht das Duplikat des beharrenden Seins bei den Eleaten, der unveränderlichen Idee bei Platon, der unteilbaren Substanz (simul, sub specie aeterni) bei Spinoza, des unverrückbaren Grenzbegriffs: Ding — an — sich bei Kant. Die Positivisten hingegen sehen das Ich als beweglich, zwiespältig und veränderlich an, so daß sie ein Weltbild des Evolutionismus erhalten, an welchem deutlich jene Züge hervortreten, die sie am Ich festgestellt haben. Es soll dies kein Vorwurf gegen den Positivismus, sondern nur die Konstatierung der Tatsache sein, daß der Zirkel unaufhebbar ist. Diese Unentrinnbarkeit wurde in der Kant-Hegelschen Epoche des Philosophierens vollkommen durchschaut, und eine bessere Antwort, als jenen zur Verfügung stand, wissen wir auch heute nicht: man kann nun einmal nicht schwimmen lernen, ohne ins Wasser zu gehen!

In der Mitte zwischen diesen beiden Extremen steht jener evolutionistische Kritizismus, den ich in zwei Werken („An der Wende des Jahrhunderts. Versuch einer Kulturphilosophie." Tübingen, Mohr, 1899; „Der Sinn des Daseins. Streifzüge eines Optimisten durch die Philosophie der Gegenwart", ebenda, 1904) anzudeuten versucht habe. Der Kantsche Kritizismus bedarf einer Korrektur seitens des Darwin-Spencerschen Evolutionismus. Die Einen haben Recht für den Naturmenschen, die Anderen für den Kulturmenschen. Unter den heutigen ist Mach im Rechte in Bezug auf den Ursprung, Cohen und Natorp haben Recht in Bezug auf die Geltung der Ideen. Die Spencersche Ver-

erbungslehre birgt die Syntheſe in ſich. Alle unſere Ordnungsfunktionen (Raum, Zeit, Zahl, Kategorien) bilden ſich an der Hand der roheſten und plumpſten Erfahrung heraus. Der Raum entſteht durch „Lokalzeichen". Unſere erſten Raummeſſungen ſind Gliederprojektionen. So iſt die Daumenbreite der Zoll, der menſchliche Fuß iſt der in der Schweiz noch übliche „Schuh", die Elle iſt die Länge des Armes, Klafter der Maßſtab der rechten und linken Fingerenden bei horizontal ausgebreiteten Armen. Ebenſo bildet ſich die Zeit heraus an der konſtanten Aufeinanderfolge von Tag und Nacht, an den Jahreszeiten, am Lauf der Sonne, an den Bewegungen des Mondes. Das Zählen lernen wir an den Fingern unſerer Hände und Füße. Die Kauſalität leiten wir ab von der regulären Wirkung von Hammer und Amboß. Unſere Beziehungsbegriffe bilden ſich heraus an der Hand der feſtgeſtellten Beziehungen von Mutter und Kind, an welchen deutlich erſichtlich wird, daß zwei iſolierte Körper, wie Mutter und Kind, doch durch unſichtbare Fäden miteinander verbunden ſein können.

So armſelig waren unſere erſten Orientierungsmaßſtäbe beſchaffen, bevor wir gelernt haben, von den einzelnen beobachteten Gegenſtänden abzuſehen (das nennen wir in der philoſophiſchen Kunſtſprache: abſtrahieren), um ihre gemeinſamen Merkmale zu begrifflichen Einheiten zuſammenzufaſſen. Die Begriffe ſind die große Sammelbüchſe im Haushalte unſeres Geiſtes. Die Entſtehung der Anſchauungen und Begriffe, der Ideen und Ideale im menſchlichen Gehirn, alſo die Bildung des Intellekts haben wir uns genau ſo zu erklären wie die aller übrigen Funktionen und Fertigkeiten, Neigungen und Talente des menſchlichen Organismus: durch Selektion und Vererbung. Wie alle Tiere — und der Menſch zuoberſt — im Kampfe um die Exiſtenz ihre Funktionen ausbilden, den Bedürfniſſen entſprechend abändern, ſodaß zuletzt die Funktionen ſich ihre Organe ſchaffen, ſo hat die Empfindungstätigkeit der tieriſchen Zelle durch ihre akkumulierte Funktion im Gehirn ſich im Zentralnervenſyſtem allmählich ihr Organ, den Intellekt, geſchaffen. Im Kampf ums Daſein erzeugt das Gehirn vornehmlich ſolche Vorſtellungen, welche ihm dieſen Kampf erleichtern, und die ſich als Waffe, ſei es gegen ſpröde Naturgewalten, ſei es gegen Konkurrenten, als tauglich erweiſen. Die Intelligenz aber hat ſich nach und nach als wertvollſte Waffe in der Behauptung unſerer Exiſtenz bewährt. Deshalb hat ſie ſich demokratiſiert, ſodaß wir bezüglich der Ausrüſtung eines jeden Menſchen mit tauglichen

Waffen im Daseinskampf von den Werbeheeren abgekommen sind und die allgemeine Dienstpflicht eingeführt haben. „Unsere Gehirne sind wie unsere Waffenwerkstätten, so unser Arsenal zur Aufbewahrung der besten und tauglichsten Kampfgeräte." („An der Wende des Jahrhunderts", Seite 31.)

Ideen und Ideale sind nun jenes Rüstzeug, dem wir Menschen die Herrschaft auf unserem Planeten verdanken. Wie uns Instinkte als aufgespeicherte Triebe der menschlichen Gattung darüber belehren, wie wir zu fühlen haben, so geben uns Ideen als angesammelte logische Erfahrung unserer Gattung Fingerzeige darüber, wie wir uns den Zusammenhang in Natur und Geist zu denken haben. Endlich enthalten Ideale Anleitungen der menschlichen Gattungserfahrung über die nützlichsten, zweckmäßigsten, lebenfördernsten Formen menschlichen Handelns. Vermöge unserer konstanten Interpretationsformen — Ideen oder Gesetze geheißen — sehen wir Erscheinungen voraus, berechnen wir Zusammenhänge, die sich erst künftig einstellen werden. Vermöge unserer Ideale — künstlerischer, religiöser, politischer, sozialer, nationaler — formen wir Bestimmungsgründe (Motive) für normales menschliches Handeln. Solche Ideale haben den sozialpädagogischen Wert, erlahmende Naturen zu beleben, erschlaffende Willen zu stählen, erlöschende Energien zu entfachen.

Auf die kürzeste Formel gebracht, lautet der hier vertretene erkenntnistheoretische Standpunkt also: Wir sind Empiristen (Phänomenalisten) bezüglich des Ursprungs, aber Rationalisten (Idealisten) bezüglich der Geltung aller allgemeinen Begriffe, insbesondere aller Ideen und Ideale. Man werfe uns nicht ein: Ideen und Ideale sind nach dieser Auffassung nur unsere eigenen Gebilde. Gerade weil Ideen, wie Mach lehrt, menschliche Formungen sind, und gerade weil Ideale, wie wir hinzufügen, Forderungen des menschlichen Gattungsgeistes auf ihren höchsten begrifflichen Ausdruck bringen, haben sie für uns den Wert weithin leuchtender Musterbilder. „Denn das Beste und Höchste, was ein Volkstum, weiterhin ein Kultursystem, noch tiefer gesehen: das ganze Menschengeschlecht als gemeinsames Besitztum in sich trägt, alles das hat es in seinen Idealen niedergelegt." („Sinn des Daseins", S. 18.)

Ideen und Ideale sind die ewigen Schutzmittel der Selbsterhaltung des Menschengeschlechts. Was Lid und Wimper fürs Auge, das sind Ideen und Ideale für die Seele. Droht dem Auge von irgend einer

Seite Schaden, so zieht sich der Hemmungsapparat reflektorisch zusammen; droht der Seele des Menschen Schaden, so findet sie in ihren Ideen und Idealen Unterschlupf und Schutz.

Gewiß sind auch die erhabensten Ideale des Menschengeschlechts, wie sie in Religion und Sitte, in Recht und Staat, in Kunst und Wissenschaft ihren reglementierenden Niederschlag gefunden haben, in unseren Augen nichts Anderes, als wegen ihrer Nützlichkeit eingeübte, infolge ihrer arterhaltenden Wirkung zur Denkgewöhnung verhärtete, durch Selektion und Vererbung in Fleisch und Blut des Menschengeschlechts übergegangene ehemalige Illusionen, wie sie uns die Mythologien unserer Vorfahren aufbewahrt haben. Aber unsere Begriffe und Ideen sind ja auch nichts Anderes als geronnene Empfindungen, Aggregate ehemaliger Sinneseindrücke, und so sehen wir auch in den Idealen nur „stabilisierte, weil der Erhaltung der Gattung dienliche, vor dem obersten Forum der menschlichen Gattungsvernunft also bewährte und erprobte Illusionen." („Sinn des Daseins", S. 189.)

Allgemeinbegriffe und Ideen pressen in einen Ausdruck zusammen, was wir als existierend, als geordnetes Erlebnis, als konstanten Empfindungskomplex — im Sinne Machs — uns vergegenwärtigen müssen. Ideale hingegen sind zusammenfassende Ausdrücke und überlieferte Motivquellen für das, was im Interesse der Gattung sein soll. Wie sich Instinkte aus Trieben, Begriffe und Ideen aus Empfindungen zusammensetzen, so Ideale aus ehemaligen Illusionen. In unseren Instinkten, Ideen und Idealen treten wir als lachende Erben die mühsam erworbenen Eigenschaften unserer Vorfahren cum beneficio inventarii an.

Es hat in einem demokratischen Zeitalter weder für Ideen noch für Ideale etwas Verletzendes, wenn man nach ihrem Geburtsschein forscht und dabei die für Viele so fatale Entdeckung macht, daß diese angeblichen Aristokraten im Reiche des Gedankens von der Pike auf gedient und ihre Begriffskarrière als armselige Empfindungs- oder gar Illusionswichte begonnen haben. Im Gegenteil, diese bescheidene Abkunft von Ideen und Idealen aus menschlichen Gattungserfahrungen steigert nur ihren Geltungs- und Erziehungswert. Wie unsere demokratischen Verfassungen an Ansehen und Würde nicht nur nichts verloren, sondern alles gewonnen haben, seitdem sie uns nicht mehr von oben herab absolutistisch befohlen, sondern von uns selbst von unten hinauf festgesetzt werden, so büßen Ideen an Geltungswert nichts ein,

weil wir sie als menschliche Verfassungsformen des Universums — Naturgesetze geheißen — definieren, und ebensowenig verlieren unsere Ideale an Würde, wenn wir sie als menschliche Konstitution der moralischen Welt begreifen.

Gewiß finden wir Ideen und Ideale von unseren Vorfahren als fertige Erbschaften vor. Sitten, Bräuche, Überlieferungen, kirchliche Dogmen, das politische Credo, nationale und konfessionelle Glaubensartikel — all das übernehmen wir als fertige Erbschaft. Gewähren sie einen Überschuß an Lebensreizen, so treten wir die Erbschaft der von unseren Vorfahren bereits durchdachten Probleme an. Erweist sich die Erbschaft indes als minderwertig, als lebenshemmend, das Gattungswohl gefährdend, so können wir die Erbschaft unserer Vorfahren ablehnen. Wenn zwischen der Einsicht der gedanklich Vorgeschrittenen und den überlieferten Ideen und Idealen keine Harmonie mehr besteht, sondern eine unüberbrückbare Kluft sich auftut, so entsteht ein kritisches Zeitalter, das neue Ideen und neue Ideale schafft und formt, weil sich die überlieferten mit unserer eigenen Einsicht nicht mehr decken. In einem solchen kritischen Zeitalter leben wir. Unsere Zerrissenheit und Zerklüftung kündigen nur die Symptome der Geburtswehen neuer Ideen und Ideale an.

Diese neuen Ideen und Ideale, welche das zwanzigste Jahrhundert kennzeichnen, haben einen starken Stich ins Soziale. Wir gelangen aber zu sozialen Ideen nur dann, wenn es uns gelungen ist, in unseren Kindern soziale Instinkte zu pflanzen. Der Schellingianer Troxler sagt einmal, den bekannten aristotelisch-lockeschen Satz umbiegend, nihil est in sensu quod non antea fuerit in instinctu. Der Physiologe Hering sieht die Instinkte als das Sammelbecken der Gattungserfahrungen unserer Vorfahren über Nützlich oder Schädlich an. Ein solches Gattungsgedächtnis kommt nach Bergson (Matière et mémoire) sogar schon der Materie zu. Einem Energetiker wird es natürlich leichter, sich die Weltenergie mit Gedächtnis ausgestattet zu denken. Für die lebende Zelle ist das Gattungsgedächtnis unbestreitbar. Durch häufige Übung derselben Handlung wird diese automatisch; sie gerinnt zur festen Gewohnheit, wird erworbene Eigenschaft, und sie kann — nach Spencer, nicht nach Weißmann — vererbt werden.

Was wir an automatischen Handlungen von unseren Vorfahren ererbt haben — Gehen, Stehen, Sprechen u. s. w. — brauchen wir nicht erst mühevoll zu erlernen. Schon das römische Recht kannte ein

„jus, quod natura omnia animalia docuit“ — das ist der Instinkt. Wenn wir unsere gesellschaftlichen Einrichtungen in Recht und Sitte zweckmäßig sozialisieren, so werden die nachkommenden Geschlechter es eben so leicht haben, soziale Gerechtigkeit auszuüben, wie es uns nicht mehr schwer fällt, auf den Genuß von Menschenfleisch zu verzichten. So lange unsere Vorfahren Menschenfresser waren, fanden deren unmittelbare Nachkommen anthropophage Instinkte vor, so daß ihnen dieser Zustand als ein natürlicher erschien. Als sich indeß die Anthropophagie als artschädigend erwies, Sitte, Brauch,. Moral, Religion, Recht und Gesetz hintereinander Menschenfleisch verboten, so haben wir uns von diesem Zustande dermaßen entwöhnt, daß er uns heute — schon im Instinkt — ebenso unnatürlich und widerlich erscheint wie jenen natürlich und angenehm.

Auf vererbte Gewohnheiten kommt es also bei der sozialen Idealbildung in erster Linie an. Wir müssen unseren Nachfahren soziale Instinkte anzüchten, damit in kommenden Jahrhunderten das figürliche Vergießen von Menschenblut, das Aufsaugen fremder Arbeitskraft, das Sichnähren vom Schweiße Anderer, kurz die ökonomische Anthropophagie jenen Geschlechtern ebenso widernatürlich erscheint, wie uns heute Inceſt, Promiscuität oder Anthropophagie — alles Zustände, die unter Menschen einmal die Regel gebildet haben. Und so gut es durch vererbte neue Gewohnheiten, durch religiöse und moralische Befehle, durch Recht und Sitte gelungen ist, aus diesem Tierstadium des Menschengeschlechts emporzukommen und uns zu einer gesitteteren, menschenwürdigeren Daseinsform durchzukämpfen, ebenso wird es unseren sozialen Ideen und sozialen Idealen gelingen, einen neuen Typus von Mensch heranzubilden, nicht einen Übermenschen, wohl aber einen sozialen Normalmenschen, der aus Instinkt tut, was wir uns heute noch mühsam anerziehen müssen.

Illusionen waren von jeher die Erzieher der Massen und werden es bleiben, so lange es Menschen auf Erden gibt. In meiner Abhandlung „Illusionen“ (Sinn des Daseins S. 179—196) habe ich den sozialpädagogischen Wert der Illusionen betont. Inzwischen hat Prof. Georg Adler in einer bereits erwähnten Abhandlung „Die Bedeutung der Illusion für Politik und soziales Leben“ (Jena, Fischer, 1904), frühere Ansätze ausbauend und verarbeitend, die soziale Idealbildung in geschichtliche Beleuchtung gerückt. „Die Menschheit“, heißt es da, „wird sich daran machen, neue Formeln, neue Illusionen, neue Suggestionswirkungen für die Massen zu entdecken, weil sie dessen bedarf, um sich

nach irgend einer Richtung vorwärts zu bewegen. So sind Illusion und Suggestion als wesentlichste Hebel der Weltgeschichte erkannt." Adler sieht vollkommen ein, daß Ideale, welche Massenbewegungen als Ziele vorschweben, in der Regel ein irrationales Element in sich bergen, das der objektiven Kritik nicht Stand hält. Aber sie schütteln gleichwohl aus der Lethargie auf und sie haben daher fermentierende Kraft. So sei der Sozialismus das Mittel gewesen, die Organisierung der arbeitenden Klassen ins Werk zu setzen und die Arbeiter für die Zwecke der Verbesserung ihrer Lage dauernd mobil zu machen. „Ein Volk, das sich in der aufsteigenden Lebenslinie befindet, faktisch nur als Mittel zur Verstärkung seiner Kräfte, zur Beseitigung von Hemmnissen und zur Aufrichtung von Zielen benutzen, sie dagegen klanglos begraben, wenn sie diese Zwecke erfüllt haben."

Die sozialen Ideale haben die Bestimmung, soziales Fühlen und Denken in Fleisch und Blut unseres Kultursystems übergehen zu lassen, um den kommenden Geschlechtern soziale Instinkte anzuzüchten. Ist dieses ihr Ziel erreicht, so werden wir uns neue Ideale setzen. Ohne Ideale kein lebenswürdiges Dasein — weder für den Einzelnen, noch für ein Volk oder ein bestimmtes Kultursystem. Die Klassiker haben uns mit dem Ideal des 18. Jahrhunderts erzogen — es hieß: Humanität.

In Kant und Herder, den beiden Antipoden in der Philosophie, hatte das Humanitätsideal zwei Vertreter von so nachhaltiger Wirkung, daß sich vieles von dem verwirklicht hat, was der deutschen Aufklärung als humanitäres Ziel vorgeschwebt hat. Was Diderot z. B. in seinen Briefen über die Blinden und Taubstummen angestrebt hat, ist in den Kulturstaaten inzwischen Tatsache geworden. Die staatlichen Blinden- und Taubstummen-Institute halten mehr, als sich Diderot je hätte träumen lassen. Waisenhäuser, Greisenasyle, Sanatorien für jede Spezialkrankheit, Polikliniken, staatliche Irrenhäuser, Asyle für Schwachsinnige, für Alkoholiker, für Phthisiker, obligatorischer und unentgeltlicher Unterricht, Zwangsversicherung in allen Auszweigungen — das alles sind humane Errungenschaften, welche das 19. Jahrhundert auf Grund des Humanitäts-Ideals der großen Dichter und Denker verwirklicht hat. Allein das Charakteristische dieses Humanitäts-Ideals ist jener weiche Philanthropinismus, der unserem sozial fühlenden Geschlecht nicht mehr munden will. Wie wir die Gessner-Idyllen oder die Vater Gleim-Poesie heute nicht mehr vertragen, so gehen uns die süßliche Selbstgefälligkeit,

die flache Nützlichkeitslehre, die triefende Güte und salbadernde Tränenseligkeit der humanitären Epoche empfindlich gegen den Strich.

Da die Humanitäts-Ideale sich in den Institutionen unseres Kultursystems in großen Zügen durchgesetzt haben, verlieren die sie begleitenden Molltöne ihre Anziehungskraft. Der Philanthropinismus ist für uns eine abgesungene Melodie. Goethes Spott über das humane Eldorado, in welchem Jeder des anderen humaner Krankenwärter sein werde, klingt uns gellend in die Ohren. Wir leben im Zeitalter der Energetik. Unsere Ideale müssen daher etwas männlicheres, kräftigeres und herberes an sich haben. Nicht Johann, sondern Richard Strauß, nicht Bizet, sondern Wagner. Für liebliche Schäferidyllen und süßliche Romanzen im Sozialen sind wir heute nicht mehr zu haben. Der rauhe, harte Wind des Sozialismus hat daher den leisen Zephyr des Philanthropinismus abgelöst.

Standen wir vor genau hundert Jahren unter dem Sternbild der humanen Ideale (Herder, Schiller und Kant waren gerade dahingegangen), so stehen wir heute unter dem der sozialen Ideale. Die Wirtschaftsfaktoren und Lebensbedingungen haben sich in diesen hundert Jahren so durchgreifend geändert, daß wir bei geschmeidigen Humanitätsidealen unsere Rechnung nicht mehr finden können, sondern zu härteren sozialen Forderungen aus Gründen übergehen müssen, die ich in der „sozialen Frage im Lichte der Philosophie“ (2. Aufl., 1903, S. 467) erörtert habe.

Es spielt sich nämlich heute folgender Prozeß ab. Der industrialistische Kapitalismus bedarf größerer Arbeitermassen, um seine unbändige „auri sacra fames“ zu stillen. Das Individuum ruft also das Kollektivum zu Hilfe, um seine ureigenen chrematistischen Gelüste zu befriedigen. Dieses Kollektivum aber, früher ein chaotischer Haufe, bildet sich durch seine bald genug bewußt gewordene Interessensolidarität zu einer sozialen Macht aus. Es entwickelt sich der erbitterte Kampf von Kapital und Arbeit, unter dessen drohendem Zeichen wir stehen. Das Kollektivum ringt und trotzt dem kapitalistischen Individuum Position um Position, Schritt für Schritt ab. Je höher aber die Lebenshaltung wird, welche sich das wirtschaftliche Kollektivum erkämpft hat, um so heißer und wilder wird dieser Kampf. Mit der gesteigerten Lebenshaltung nämlich gewinnen die arbeitenden Massen Zeit und Muße, ihre soziale Lage kritisch zu prüfen. Und so hat sich denn der kapitalistische Individualismus durch die von ihm bewirkte Kollektivierung der Arbeit selbst den

Strick gedreht, der ihn jetzt würgt. Hinter dem Kampf von Kapital und Arbeit lauert nämlich der uralte Gegensatz von Freiheit und Gleichheit, von Individual- und Gattungsinteresse.

Gewiß hat es niemals an Versuchen gefehlt, den uralten Gegensatz von Reich und Arm, von Herrschaft und Knechtschaft auszugleichen. Das verbreitetste, im Mittelalter fast ausschließlich zur Anwendung gelangte Linderungsmittel zur Abschwächung dieses Gegensatzes war das Mitleid, die kirchlich gepredigte Caritas. Der soziologische Wert der Caritas soll hier nicht zu gering angeschlagen werden; allein als ausschließliches Heilmittel gegen alle sozialen Wunden verfängt diese Caritas heute nicht mehr. Denn einmal ist sie zu sehr subjektiver Willkür und der Herausbildung eines chrematistischen Dünkels ausgesetzt, als daß sich das wirtschaftende Kollektivum von heute auf eine so launische und wetterwendische Verteilung der Genußgüter einlassen möchte, andermal ist das Selbstbewußtsein der arbeitenden Klasse gerade durch ihre vergleichsweise höhere Lebenshaltung dermaßen geweckt und geschärft, daß sie sich eine solche „Caritas", die ja auch in ihrer gelindesten Form den bitteren Beigeschmack von rührseliger Almosenhaftigkeit an sich trägt, auf die Dauer nicht gefallen lassen würde. Das wirtschaftende Kollektivum verschmäht heute ein solches Almosen; es fordert vielmehr eine ökonomische Proportionalität, wie sie der individualistische Kapitalismus zu gewähren nicht gewillt ist, als ihr gutes Recht. Nicht als ein verbrieftes, auch nicht als Grundrecht oder Menschenrecht — denn alle diese naturrechtlichen Überlebsel vermag der Bohrwurm Skepsis anzufressen — sondern als jenes gebieterische Recht, hinter welchem eine Macht steht. Der in der allgemeinen Schulpflicht erzogene und in der allgemeinen Wehrpflicht gedrillte Proletarier erbettelt heute kein naturrechtliches Almosen mehr, sondern er fordert ebensoviel Recht, als er in seinem Kollektivum Macht repräsentiert. Ist doch alles Recht am letzten Ende kodifizierte Macht, nicht zwar seinem Ursprung, wohl aber seiner Geltung nach.

Aus der soziologischen Einsicht, daß man der Macht des geschlossenen Proletariats auf die Dauer nicht widerstehen kann, ist das Heilmittel der politischen Freiheit erwachsen. Das allgemeine Stimmrecht ist jene Konzession, durch welche sich die bevorzugten Klassen für eine geraume Weile die soziale und ökonomische Herrschaft zu sichern bequemen mußten. Da die Caritas, d. h. die religiöse Gleichheit, nicht mehr aus-

reichte, so wurde ihr die politische Gleichheit als zweites Beschwichtigungsmittel an die Seite gestellt. Das 19. Jahrhundert erkämpft sich und setzt in den Kulturstaaten allmählich durch: die politische Freiheit und Gleichheit. Allein mit diesem kühlenden Pflästerchen ist die brennende Wunde des Widerstreites von Kapital und Arbeit, von Individuum und Gattung zwar für eine gewisse Zeit geschlossen, aber nicht endgültig zugeheilt. Eine Weile hält ja das soziale Beruhigungsmittel des allgemeinen Stimmrechts vor, aber sehr bald erwacht die wirtschaftliche Logik des Proletariats, welche sich die peinliche Frage vorlegt: was hat mir die politische Freiheit genützt? — Früher hatte ich die Pflicht, jetzt habe ich das Recht, zu darben!

Hier haben die sozialen Ideen und die sozialen Ideale des zwanzigsten Jahrhunderts einzusetzen. Soziale Ideen sind heute schon in vollem Werke. Das neue bürgerliche Gesetzbuch ist bereits von sozialen Ideen imprägniert. Die soziale Gesetzgebung, die in allen Kulturländern einen steten Rhytmus des Aufstiegs zeigt, hat so manchen Bruchteil sozialer Ideen gesetzgeberisch verwirklicht. Das ist der Weg, aber noch nicht das Ziel. Die sozialen Ideale führen uns ein gut Stück weiter. Der Mensch ist, wie schon Fichte gesehen hat, das einzige Lebewesen, das sich gegen die Gattung aufzulehnen, aber auch durch Vernunfteinsicht ihr bewußt unterzuordnen vermag. Der Mensch kann Individualist aus Instinkt, aber Sozialist aus Überzeugung sein, und das sind wir im letzten Wesensgrunde allzumal. Als Persönlichkeiten lechzen wir nach Freiheit, als Gattungsexemplare nach Gleichheit. Als Individuen huldigen wir dem Liberalismus, als Teile des Ganzen dem Sozialismus. Liberalismus und Sozialismus korrespondieren als politische Überzeugungen unserer inneren Gespaltenheit in Verstand und Gefühl, in Vernunft und Instinkt, in die rechte und linke Hemisphäre unseres ganzen anatomischen Baues. Der antike Staatsbegriff, dem Schelling, Hölderlin und Hegel auf dem Tübinger Stift gehuldigt haben, kennt nur die Gattung, nicht das Individuum. Und dieser antike Staatsbegriff ist durch Vermittelung Hegels auf Marx übergegangen, und durch Marx ist er zum Bestandstück der sozialistischen Staatsauffassung geworden.

Die sozialen Ideale, wie sie Lassalle, Marx und Engels formuliert haben, entfernen sich in demselben Maße von dem seichten Individualismus des Aufklärungszeitalters (Mendelssohn, Nikolai), für welchen die

Geschichte nicht einmal Problem war, da es für ihn nur einen Einzelmenschen, aber keine menschliche Gattung gibt, wie sie sich der antiken Staatsauffassung Fichtes — so Lassalle — oder Hegels nähern. Hatte Hegel den Widerspruch, den herarklitischen „Kampf als Vater aller Dinge", zum logischen Conatus, zum Triebrad des Weltgeschehens erhoben, so nimmt dieser Kampf bei Marx die Form des Klassenkampfes an. Waren nach Hegel die Kategorien des Denkens erst in der Natur wirksam, um sich hinterher im menschlichen Geist noch einmal zu spiegeln, wie die Eule der Minerva ihren Flug erst in der Dämmerung beginnt, so gehen bei Marx im wirtschaftlichen Prozeß die materiellen Faktoren, die den Klassenkampf bestimmen, voran, und die ideologischen Faktoren folgen als Reflexe der ökonomischen zeitlich nach. Aber bei Marx wie bei Hegel handelt es sich immer nur um die Gesamtheit, nie um den Einzelnen. Nur ist diese Gesamtheit für den Demokraten Marx das arbeitende Volk, für den Konservativen Hegel der Staat. Hier wie dort aber ist und bleibt — ganz nach antiker Staatsauffassung — das Gattungsinteresse der entscheidende Faktor aller sozialen Ideale.

Was wir Heutigen, die wir mit humanitären Idealen erzogen worden sind, als Opfer, Spende, Gabe, Geschenk, Almosen empfinden, das sollen unsere Nachkommen als selbstverständliche, aller Reflexion entzogene, durch Gewohnheit und Übung zum Instinkt gewordene Pflicht begreifen. Wie wir den Hang zur Menschenfresserei, zum Incest, zum Diebstahl, zu Gewaltsamkeiten aller Art durch Entwöhnung ausgetrieben, dafür soziale Instinkte durch Gewöhnung eingeimpft haben, so können wir vermittelst der sozialen Ideale, wie einst durch unsere religiösen, den kommenden Geschlechtern Motivquellen hinterlassen, aus denen sie Orientierung holen und Direktiven des Handelns schöpfen. Wie wir durch die rechtliche Fixirung von Mein und Dein Grenzen des Handelns abgesteckt haben, in welche die Nachfahren hineingeboren werden, so bedarf der soziale Widerstreit von Kapital und Arbeit eines auf strenger Gerechtigkeit beruhenden Ausgleichs, damit wir unsere Kinder sozial erziehen können, ähnlich wie wir selbst früher von unseren Vorfahren religiös erzogen worden sind. Zu diesem Behufe muß aber der Anspruch des Arbeiters an sein Produkt nicht im Rahmen des humanen oder religiösen, sondern schon im Sinne des unser Zeitalter beherrschenden sozialen Empfindens gesetzgeberisch festgelegt werden, dann werden unsere

Enkel genau so in sozialisierte Institutionen hineinwachsen, wie wir in philanthropische. Und so können wir denn unser soziales Ideal in eine knappe, mnemotechnisch leicht zu behaltende Formel pressen: Codifizirung des Mitleids.

III.

Soziale Hemmungsapparate.

Eine in Bewegung befindliche Lokomotive ohne Hemmungsvorrichtung rast haltlos dahin, bis sie alles zerstört, was sich ihr in den Weg stellt, um zuletzt selbst zu verunglücken und sich in unzusammenhängende Teile aufzulösen. Nach dem Trägheitsgesetz verharrt eben jede Bewegung, bis sie von einer gleichwertigen Energieeinheit paralysiert, d. h. „ausgelöst" wird. So erzeugen z. B. 425 Kilogrammeter Arbeit eine Wärmeeinheit und eine solche Wärmeeinheit reicht, wie experimentell festgestellt ist, gerade hin, genau 425 Kilogrammeter Arbeit zu leisten. So geht bei der Umsetzung der lebendigen Kraft in Spannkraft — das aber nennen wir „Arbeit" — nichts verloren. Ein zu Boden geworfener Stein findet an der Erde seine Hemmung, aber die gehemmte Bewegung ist nicht verschwunden, sondern die Stelle am Boden, wo der Stein hinfiel, und der Stein selbst sind erwärmt. Es hat sich also die Geschwindigkeit des Falls in Wärme umgesetzt, die selbst nichts weiter ist als Bewegung.

Die menschliche Gesellschaft ist ein Ausschnitt des Gesamtgeschehens in der Natur. Das Energiegesetz gilt notwendig und allgemein, also vom Menschen nicht minder, als von der übrigen organischen und der unbelebten Natur. Hier wie dort wird nach dem Gesetz des kleinsten Kraftmaßes und des Parallelogramms der Kräfte Bewegung gegen Bewegung ausgetauscht. Der dunkle Weise von Ephesus, Heraklit, hat dieses Grundgesetz des Weltgeschehens schon vorausgeahnt, das man heute in die Formel preßt: plus ça change, plus c'est la même chose. Im Fragment 88 (ed. Diels 1903) heißt es: Es ist immer ein und dasselbe, was in uns wohnt; Lebendes und Totes und das Wachende und Schlafende und Jung und Alt. Wenn es umschlägt, ist dieses jenes und jenes wiederum, wenn es umschlägt, dieses. Die ewige Bewegung symbolisiert sich ihm in jenem Gegensatzpaar von Feuer und Wasser, welches uns

gleicherweise den ewigen Wandel und Wechsel alles Geschehens zu lebendigem Bewußtsein bringt. So heißt es (Fragm. 90): Umsatz findet wechselweise statt des Alls gegen das Feuer und des Feuers gegen das All, wie des Goldes gegen Waren und der Waren gegen Gold. Wer in dieselben Fluten hinabsteigt, dem strömt stets anderes Wasser zu (Fragm. 12). Ersetzt man den heraklitischen Ausdruck Feuer durch unser heute übliches Symbol „Kraft" oder „Energie", so könnte man die 10 Bände der „synthetischen Philosophie" des jüngst verstorbenen universellen Denkers Herbert Spencer als paraphrasierende, dem augenblicklichen Stand unseres Naturerkennens angepaßte Ausdeutung des heraklitischen Fragments 30 ansehen: Diese Weltordnung, dieselbige für alle Wesen, hat kein Gott und kein Mensch geschaffen, sondern sie war immerdar und ist und wird sein ewig lebendiges Feuer (= „Energie"); sein Erglimmen und sein Verlöschen sind ihre Maße.

Selbst die Übertragung dieser metaphysischen Prinzipien auf soziale Phänomene ist geistiges Eigentum Heraklits. Gott ist ihm, nach Fragm. 67, Tag, Nacht, Winter, Sommer, Krieg, Frieden, Überfluß und Hunger. Denn gut und schlecht ist eines (Fragm. 58). Krieg ist aller Dinge Vater, aller Dinge König. Die einen macht er zu Göttern, die anderen zu Menschen, die einen zu Sklaven, die anderen zu Freien (Fragm. 53). Hegel sagt einmal, es gäbe kaum einen Satz Heraklits, den er nicht in seine „Logik" aufgenommen habe, und ich möchte die Behauptung wagen: es gibt Aussprüche Heraklits, die schwerer wiegen als so manche im logischen Panzer einherstolzierenden Systeme. Die oben angeführten zwei kleinen Fragmente (38 und 53) bergen in nuce eine ganze Weltanschauung in sich; jenes spricht vorahnend das Grundgesetz der Erhaltung der Energie aus, dieses fordert die Anwendung und Übertragung der gefundenen Energieformel auf soziale Phänomene.

Was Heraklit in zwei Sätzen wie mit ehernem Griffel in das Postament des Menschengeschlechts für alle Zeiten eingegraben hat, das hat Herbert Spencer in grandioser Beherrschung aller Gebiete menschlichen Wissens glücklich ausgebeutet, dem Wissensschatz der Gegenwart endgültig einverleibt, und er hat somit den dunklen Ephesier philosophisch zu Ende gedacht. Da nur ein Gesetz das All beherrscht, so gilt dieses von der unbelebten wie von der belebten Natur. Eins ist die Weisheit die Vernunft zu erkennen, als welche alles und jedes zu lenken weiß (Fragm. 41). Man soll aber wissen, daß der Krieg („Kampf ums

Dasein" nennen's Darwin und Spencer) das Gemeinsame ist und das Recht der Streit, und daß alles durch Streit und Notwendigkeit zum Leben kommt (Fragm. 80). Gemeinsam ist allen das Denken. Das Denken ist der größte Vorzug, und die Weisheit besteht darin, die Wahrheit zu sagen und nach der Natur zu handeln, auf sie hinhörend. Wenn man mit Verstand reden will, muß man sich wappnen mit diesem allen Gemeinsamen wie eine Stadt mit dem Gesetz und noch stärker. Nähren sich doch alle menschlichen Gesetze aus dem einen göttlichen (Fragm. 112—114). Die Natur liebt es, sich zu verstecken (123). Dem Menschen hingegen ist sein Sinn sein Gott (119).

Jeder Satz eine Goldader. Man braucht nur zu schürfen, um mit leichter Mühe Schätze zu heben. Was hier in schweren Barren vorliegt, das haben spätere Systembildner in Kleinmünze umgeprägt. Angeregt von jener Evolutionsphilosophie, welche Heraklit in den Fundamenten begründet, Herbert Spencer aber zu dem imposanten philosophischen Monumentalbau ausgestaltet hat, sei hier der Versuch gemacht, den Hemmungsvorrichtungen, welche die Natur schon in der Äquivalenzformel uns angedeutet hat, jene sozialen Hemmungsapparate vergleichend an die Seite zu stellen, welche wir Menschen uns in unseren gesellschaftlichen Einrichtungen und staatlichen Institutionen geschaffen haben.

Die Herstellung des Gleichgewichtszustandes in Natur und Geist ist der Grundbaß des Weltgeschehens. Entwicklung führt, nach Spencer, überall und notwendig zum Gleichgewichtszustand. Jedes bewegliche Gleichgewicht hat die Tendenz, in ein absolutes Gleichgewicht überzugehen. So ist das Sonnensystem ein bewegliches Gleichgewicht, in welchem „jede Bewegung durch eine Bewegung entgegengesetzter Natur aufgewogen wird". Ist der Gleichgewichtszustand erreicht, so beginnt der umgekehrte Prozeß der Auflösung. Den „Weg nach unten und den Weg nach oben" nannte die Rätselsprache Heraklits diesen Prozeß. Weltuntergang und Welterneuerung, Ekpyrose und Palingenese heißt dieser Prozeß bei den Stoikern. Verwandlung oder Umschlagen in seinen Gegensatz, um bereichert zu sich selbst zurückzukehren, nennt es die Widerspruchslogik Hegels. Spencer endlich setzt dafür die (von Leibniz und Newton stammende) mathematische Formel: Integration und Differenzierung. Der universelle Prozeß der Entwicklung vollzieht sich nach der umgekehrten Proportion von „Aufnahme von Bewegung und Zerstreuung von Materie". Attraktion

und Repulsion heißt's schon bei Kant. Nur weist Spencer die Geltung dieses Urgegensatzes an der Hand der Astronomie, Chemie, Geologie, Biologie, insbesondere aber an der Geschichte der menschlichen Gesellschaft im einzelnen nach.

Der menschliche Organismus hat sich eine Reihe von Schutzvorrichtungen ausgebaut, welche durch Anpassung der Bewegungsfunktion an die äußere Umgebung zu stande gekommen ist. So hat die Lunge ihren Hemmungsapparat: eine Schutzvorrichtung zur Fernhaltung von Staub und sonstigen schädlichen Substanzen. So haben wir uns zum Schutz des Auges gegen Sonne, Wind, Wetter und etwaige Schädlinge Lid und Wimper angezüchtet, die sich reflektorisch zusammenziehen, wenn dem Auge von irgend einer Seite Schaden droht. So besitzen wir feste Hemmungsapparate, wenn nicht ganze Hemmungszentren zur Regulierung des Atemholens, der Herztätigkeit, der Sekretion, der Sprechbewegungsvorstellungen, weiterhin zur Herstellung des Gleichgewichts unserer Gliedmaßen, besonders unserer werkzeugbildenden Hände und Gehwerkzeuge. Wie wir durch Hemmungsvorrichtungen jeden Augenblick unsere Atmung willkürlich zum Stocken bringen können, so regulieren wir durch Hemmung unser Sprechen und Denken, unser Gehen und Stehen. Schon der mikroskopisch kleine, strukturlose Protoplasmatropfen zeigt alle Symptome wie des Lebens so der Hemmung: Ernährung, Wachstum, Fortpflanzung, Selbstbewegung. Die einfachste Zelle deutet in ihren Funktionen schon auf Empfindung hin. Untersuchungen an kleinsten Lebewesen, an der Vampyrella oder an den Arcellen, wie wir sie Engelmann danken, haben ergeben, daß selbst die Protisten Hemmungsvorrichtungen oder Kontraktionen kennen, indem sie, sobald ihnen Schaden droht, ihre Fortbewegung regulieren und sich gegen den Schädling wehren d. h. in die ihnen minder gefährlich scheinende Lage zurückversetzen können. Das Wunder der Regulierbarkeit der Selbstbewegung geht also schon auf das lebendige Automaton, auf den Mikrokosmus: Zelle zurück. Das Modell der Kontraktion (Zusammenziehung) der Zelle bei drohendem Schaden ist die Attraktion (Anziehung in der Physik.) Wenn unsere Bauern, deren Leiterwagen noch keine Bremse kennen, beim Talfahren an einem der Hinterräder Eisenketten oder Bleikugeln anbringen, so hat sie die plumpe tägliche Erfahrung gelehrt, daß man beschleunigter Bewegung Hemmschuhe entgegensetzen muß, um das Gleichgewicht des Wagens aufrecht zu erhalten. Eine Maschine vollends, die ja nur eine Organprojektion

des Menschen ist, sofern dieser in seinen Werkzeugen die eigenen Arbeitsorgane nachbildet und verdoppelt, muß einen sinnreich konstruierten Hemmungsapparat besitzen, da sie sonst schon bei der ersten Inbewegungsetzung Gefahr läuft, zertrümmert zu werden. Genau so wie schon das Protoplasma einer jeden Zelle reizbar und kontraktil ist, sodaß selbst die niedersten Tiere, die gar keine Nerven haben, Apparate der Hemmung, Zusammenziehung oder Kontraktion besitzen müssen, da sie sonst unfehlbar zugrunde gehen, so müssen auch die künstlichen, von Menschen konstruierten Bewegungsträger — Maschinen — das Protoplasma nachbilden und ihre Kontraktionsapparate mitbekommen. Das berüchtigte Wort de la Mettries: l'homme machine, gilt, aber nur in seiner Umkehrung: die Maschine ist der erweiterte, ergänzte, seine Organe in Werkzeuge hinausprojizierende Mensch. Hier wie dort wird sinnreich, kunstvoll, wie durch unbegreifliches Wunder, Wärme in Arbeit umgesetzt. Oder wie der Physiologe Foster definiert: in der Maschine wie im menschlichen Körper wird potenzielle Energie in aktuelle umgesetzt, und, wie wir hinzufügen möchten, beide müssen Hemmungsapparate als Regulatoren ihrer Bewegung haben. Was wir unter Hemmungen verstehen, kann jedermann mühelos an der Hemmungswirkung beim Anhalten der Atembewegung an sich beobachten. Von der Hirnrinde aus werden nämlich unsere motorischen Neurone nicht bloß erregt, sondern auch gehemmt. Jedermann vermag in jedem Augenblick vermittels seines Hemmungsapparates seine Atembewegung willkürlich zum Stocken zu bringen. Auf Kitzeln reagieren wir hemmend durch Zucken, auf blendende Gesichtsreize durch Augenschluß. Daß wir beschleunigende Fasern haben, wußte man längst. Im Jahre 1845 entdeckten die Brüder Ernst Heinrich und Eduard Weber die Hemmungsfasern, die mit den Zweigen des Vagus zum Herzen gelangen. Durch das Bekanntwerden dieser Hemmungsfasern fiel reiches Licht auf die selbstregulierende Tätigkeit des menschlichen Organismus. Der Hemmschuh am Wagen, die Klappe am Ofen, die Bremse an der Maschine, der Kontredampf an der Lokomotive, der Ventilator in unseren Räumen — alle diese Hemmungsvorrichtungen erweisen sich als unbewußte Nachbildungen der unsere Herztätigkeit nicht nur, sondern unseren ganzen Organismus in seinem Gleichgewicht erhaltenden Hemmungsfasern. Ein weiteres Abbild dieser Hemmungsvorrichtungen bilden jene Dämme und Schleusen, wie wir sie bei Stromregulierungen zur Verhütung von Wasserschäden errichten.

Diese Hemmungsvorrichtungen, die wir uns im Kampfe um unsere Selbstbehauptung als Regulatoren unseres körperlichen Gleichgewichts auf dem Wege der Anpassung und Vererbung angezüchtet haben, beherrschen indes nicht bloß unser vegetatives und animalisches Leben, sondern auch unsere höchsten geistigen Funktionen. Unsere Empfindungen sind, wie der Physiker-Philosoph Ernst Mach einmal ausführt, kein passiver Vorgang. Die niedersten Organismen antworten schon auf ihre Empfindungen mit einer einfachen Reflexbewegung, indem sie die herankommende Beute verschlingen. Bei höheren Organismen findet der zentripetale Reiz im Nervensystem Hemmungen und Förderungen, welche den zentrifugalen Prozeß modifizieren. Ohne unsere angezüchteten Hemmungsapparate würden wir uns wie gedanklich, so auch gesellschaftlich ins Vage, Unbestimmte, Uferlose verlieren. Geht unserem Affektleben seine Hemmungsvorrichtung verloren, so werden wir die Beute ungezügelter Sinnlichkeit und das Leben unterwühlender Ausschweifung. Büßt der normale Mensch seinen logischen Hemmungsapparat ein, so leidet er an Ideenflucht und an den damit verbundenen mentalen Störungen. Funktioniert der Hemmungsapparat unserer Sprechbewegungsvorstellungen nicht ordentlich, so verfallen wir im milderen Falle der greisenhaften Geschwätzigkeit, dem unheimlich wirkenden Redefluß, in pathologischer Entartung dem maniakalischen Irrereden, sinnlos plappernden Lallen. Kinder, hilflose Greise und Irre unterscheiden sich inbezug auf das Unzusammenhängende, Ungeordnete und Regellose ihrer Sprechbewegung darin, daß die Hemmungsapparate bei den ersteren noch nicht, bei den letzteren nicht mehr voll funktionieren.

Solche Hemmungsapparate besitzen wir vollsinnigen, vorgeschrittenen Kulturmenschen für unsere Instinkte, Reflexakte und automatischen Handlungen. Wir sind eben lachende Erben unserer Vorfahren. Was jene in ungezählten Jahrtausenden, im Schweiße ihres Angesichts, mühselig angesammelt und aufgespeichert haben, ist uns Heutigen schon durch die Keimzelle, welcher jeder von uns sein Dasein verdankt, als vererbter, fester Kulturbesitz übermittelt. „Im Zusammenschluß der Miteinanderlebenden und dem Zusammenhang der Aufeinanderfolgenden liegt die Möglichkeit aller Kulturentwicklung.“ (Ratzel).

In meinem letzten Werke „Der Sinn des Daseins, Streifzüge eines Optimisten durch die Philosophie der Gegenwart, Tübingen, Mohr, 1904“, gab ich dem hier entwickelten Gedankengang folgende Fassung: Als Instinkt,

Reflexbewegung und automatischer Akt wirkt das immanent Teleogische in uns dahin, daß wir auf Grund der in uns durch Selektion und Vererbung aufgespeicherten Gattungserfahrung ohne Überlegung, ohne Spiel von Motiven, wissen, wie wir im Interesse unserer Selbsterhaltung zu handeln haben. Durch Vererbung empfangen wir von den Vorfahren gleichsam das biologisch-psychologische Minimum, um uns im Kampf ums Dasein erfolgreich behaupten zu können. Empfindung, Anschauung, Wahrnehmung, Vorstellung, Aufmerksamkeit, Phantasie, Begriffsbildung, stellen weitere, höhere Etappen einer bewußt werdenden Zwecksetzung dar, die uns diesen Kampf erleichtern und die Herrschaft auf unserem Planeten sichern sollen. Die Erkenntnisfaktoren garantieren uns gleichsam das logische Minimum zum Behuf unserer Selbstbehauptung als vernünftiger Wesen. Endlich sind gesellschaftliche Gebilde, soziale Schichtungen und Gliederungen, kirchliche Institutionen, rechtliche, politische und staatliche Einrichtungen, Staatenbündnisse und Bundesstaaten zuständlich gewordener menschlicher Gattungsgeist. Religionen, Rechts- und Moralsysteme stellen gleichsam das ethische Minimum zur Behauptung unserer sozialen Selbsterhaltung fest.

Ob im menschlichen Zentralnervensystem besondere Hemmungsgebiete oder gar Hemmungszentren existieren, läßt sich heute noch nicht mit Sicherheit ausmachen. Es wäre sehr wohl denkbar, daß einzelne jener Zentren, welche der Leipziger Psychiater und Gehirnanatom Flechsig bloßgelegt und mit verschiedenen Funktionen bedacht hat, als Hemmungsbezirke anzusehen seien. Nach Goltz freilich hat das Gebiet der Hemmung eine ebenso weite Ausdehnung wie das der sensorischen Erregung. Jedenfalls können diese Hemmungen künstlich beschleunigt aber auch herabgesetzt werden. „So findet man die Hemmungen um so stärker, je leistungsfähiger die Tiere sind, und umgekehrt werden sie durch die Ermüdung immer mehr herabgesetzt, so daß eine Erregung, die anfänglich einen Reflex hemmte, später, nach eingetretener Ermüdung, denselben verstärken kann". (Wundt). Der russisch-französische Forscher de Cyon hat eine Theorie der zentralen Hemmungen auf die Beobachtung gegründet, daß wir bei der Ermüdung, bei mangelhafter Ernährung und dergleichen nur noch geringe, bei erhöhter Kälte oder Strychninwirkung überhaupt keine Hemmungssymptome mehr zu beobachten vermögen.

Übertragen wir diese Hemmungserscheinungen aus dem Physiologischen ins Psychologische und Logische, so besitzen wir auf der Bewußtseinsseite

etwas ganz Paralleles, wie in der rein physiologischen Funktion der Reflexbewegung: die Konzentration der Aufmerksamkeit. Wer das Phänomen der Aufmerksamkeit verfolgt, wird bald inne, daß alle Hemmungswirkungen des bewußten Denkens von der Aufmerksamkeit abhängen. Es bleibe dahingestellt, ob sich auch in diesem Falle Funktionen Organe geschaffen haben, so daß die Hemmungsfunktionen der konzentrierten Aufmerksamkeit ein besonderes Organ, das von Wundt so genannte Apperzeptionszentrum, zu tage gefördert haben. Uns genügt in diesem Zusammenhange die Konstatierung der Tatsache, daß Hemmungsvorrichtungen schon in den niedrigsten Lebewesen, der Monere und den Infusorien, anzutreffen sind, und zwar in der Form der Zusammenziehung (Kontraktion), und daß sie ferner auf der höchsten Staffel der menschlichen Wertskala, im Bewußtsein, als konzentrierte Aufmerksamkeit ihr Analogon haben. Auch in den logischen Kategorien, jenen ordnenden Funktionen des Menschengeistes, welche die unübersehbare Mannigfaltigkeit in unserem Vorstellungsablauf nach festen Denkgesetzen regeln, sehen wir nichts Anderes, als logische Hemmungsapparate, Ordnungsfunktionen, welche das Denken daran verhindern, sich ins Plan- und Uferlose zu verlieren. Die Anschauungsformen in Raum, Zeit und Zahl, sowie die vier Hauptdenkformen (Kategorien) erweisen sich als logische Hemmungsapparate zur Herstellung des Gleichgewichts im Denkprozeß.

In jenem weit verbreiteten Phänomen des Vorurteils, das nach fertig übernommenen Urteilen anderer Gesinnungen oder Handlungen regelt, statt dem eigenen zu vertrauen, sehen wir ebenfalls nur einen logischen Hemmungsapparat zur Eindämmung des eigenen Urteils. Ihr Zentrum aber besitzen alle diese logischen Hemmungsapparate in der Aufmerksamkeit. So wenig es uns an dieser Stelle anlockt, auf die vielbesprochene Apperzeptionstheorie Wundts einzugehen, ebensowenig dürfen wir der Versuchung anheimfallen, die Herbartsche Theorie von der Mechanik der Vorstellungen, welche mit dem Hemmungsphänomen aufs engste verwachsen ist, in diesem Zusammenhange zu entwickeln. Es genüge der Hinweis, daß nach Herbart die menschliche Seele in den Vorstellungen Regulatoren der Selbsterhaltung gegen störende Einflüsse von außen besitzt. Die Vorstellungen haben allesamt das Streben ins Bewußtsein zu gelangen. Entgegengesetzte Vorstellungen hemmen einander und entschwinden aus dem Bewußtsein; hört die Hemmung auf, so treten sie ins Bewußtsein ein. Nach der Herbartschen Formel besteht zwischen In-

tenſität und Hemmung der Vorſtellung ein ſtreng mathematiſches Verhältnis — das der umgekehrten und direkten Proportion —, ſo daß die Hemmungen der Vorſtellungen förmlichen mechaniſchen Geſetzen unterworfen ſind. Da uns indes nur die Hemmungsvorrichtungen der menſchlichen Geſellſchaft an dieſer Stelle beſchäftigen, genügen die obigen Hinweiſe auf Weſen und Aufgabe der Hemmungsvorrichtungen im Haushalte der lebendig-organiſchen Natur und der Welt des menſchlichen Bewußtſeins, um Raum für jene Behauptung zu gewinnen, die wir hier zu verfechten gedenken, daß nämlich unſere ſozialen Einrichtungen und ſtaatlichen Inſtitutionen — in ihrem ſozialpſychiſchen Weſen erfaßt — nichts anderes ſind als Hemmungsvorrichtungen zum Schutz und zur Aufrechterhaltung des Gleichgewichts der menſchlichen Geſellſchaft. Was Lid und Wimper fürs Auge, das ſind Sitte und Brauch, Recht und Geſetz, Kirche und Staat für den ſozialen Organismus. Wie ſich das menſchliche Geſchlecht in unzähligen Generationen phyſiologiſche Hemmungsapparate und Schutzvorrichtungen angezüchtet, durch Anpaſſung und Vererbung in immer ſubtilerer Geſtalt ſich angeeignet hat, um den einzelnen menſchlichen Organismus lebens-, kampfes- und arbeitsfähig zu machen, ſo hat die menſchliche Gattungsvernunft an der Hand der bewußten Erfahrungen über alles Nützliche und Lebensfördernde, den Gattungstypus Erhöhende, ſoziale Hemmungsvorrichtungen zur Aufrechterhaltung des geſellſchaftlichen Gleichgewichts geſchaffen. Der Regulator des vorgeſchrittenen Denkens heißt Logik, der des Handelns Moral. Überall dort, wo gebietende Mächte, Autoritäten, entſtehen, welche dem Einzelindividuum Ratſchläge oder direkte Befehle für ſein Verhalten erteilen — Gott, Religionsſtifter, Geſetzgeber, Monarchen, Kirche, Staat, geſellſchaftlicher Takt, Mode, Brauch, zuoberſt: Verfaſſung — ſehen wir nichts anderes als ſoziale Hemmungsvorrichtungen zur Regelung menſchlicher Unbeholfenheit und Ratloſigkeit im beſten, zur Niederhaltung ichſüchtiger Triebe und lebensfeindlicher Handlungen im ſchlimmſten Falle. Alle dieſe hemmenden Apparate haben die Beſtimmung, den ſozialen Gleichgewichtszuſtand herbeizuführen: poſitiv durch öffentliche Befehle oder Geſetze, negativ durch Fernhaltung oder Ausſcheidung ſtörender, zerſetzender, aufrühreriſcher, geſetzverhöhnender Elemente. So ſuchen die logiſchen Geſetze der Gedankenanarchie, die religiöſen Dogmen der Gefühlsanarchie, die Staatsgrundgeſetze, Rechtsgeſetze, politiſche Einrichtungen und ſoziale Inſtitutionen endlich der

politischen Anarchie einen Damm entgegenzusetzen. Verliert jemand seine physiologischen Hemmungsapparate, so gehört er ins Krankenhaus; büßt er seine logischen Hemmungsapparate ein, so kommt er ins Irrenhaus; geht er endlich seiner moralischen Hemmungsfunktion, des Gewissens, verlustig, so wandert er ins Zuchthaus. Krankenhäuser, Irrenhäuser und Zuchthäuser sind jene sozialen Schutzwehrmittel, welche sich die Gesellschaft zur zwangsweisen Herstellung ihres Gleichgewichts errichtet hat. Religion und Moral, Recht und Staat verdanken solchergestalt ihre soziologische Sanktion dem Umstande, daß wir in ihnen Ventilatoren der allgemeinen Ordnung, Bremsvorrichtungen zur Niederzwingung der bête humaine, Schutzapprate zur Aufrechterhaltung des gesellschaftlichen Gleichgewichts, kurz: Beförderungsmittel der öffentlichen Wohlfahrt, d. h. des sozialen Gleichgewichtszustandes sehen.

Es ist darum unsäglich naiv geurteilt, wenn unsere politischen Himmelsstürmer die sozialen Institutionen in Kirche und Staat damit glauben in Grund und Boden bohren zu können, daß sie die übersinnlichen Motive, auf welche sich diese beherrschenden Lebensmächte bisher mit Vorliebe zu stützen pflegten — göttlicher Ursprung, Legitimität, heilige Überlieferung, Offenbarung, Stellvertretung Gottes auf Erden, Gebote am Sinai, in Bethlehem oder Mekka, Autorität der drei Testamente, Gottesgnadentum der Könige — skeptisch ausschalten. Die Institutionen brauchen deshalb nicht falsch zu sein, weil die ihnen bisher untergeschobenen Motive sich in den Augen einzelner ihrer Kritiker logisch als brüchig erwiesen haben, sowenig ein Gesetzentwurf dadurch hinfällig und unbrauchbar wird, daß der ihm angefügte Motivenbericht anfechtbar erscheint. Locke sagt einmal: „Da die Tugend bei aller ihrer Schönheit keine Mitgift hatte, fanden sich wenige Bewerber um sie. Aber als das Christentum ihr in der Aussicht auf die ewige Seligkeit eine ordentliche Ausstattung gab, wurde die Sache anders. Das Interesse kommt ins Spiel, und nun ist die Tugend ein vorzügliches Geschäft.“ So können soziale Institutionen sehr wohl gerechtfertigt sein, auch wenn ihre logischen Fundamente, ihre supranaturalistischen Motivierungen sich als unzulänglich erweisen. Alle von Menschen geschaffenen Einrichtungen in Gesellschaft und Staat sind zuförderst Erzeugnisse ihrer Gattungserfahrung. Institutionen sind, mit Hegel zu sprechen, objektiver Geist oder anschaulicher — ein von Marx stammendes Bild verwertend — geronnene, verdichtete Gattungserfahrung. Ihre innere Nützlichkeit als gesellschaft-

liche Hemmungsvorrichtung ist und bleibt vor dem Forum der menschlichen Gattungsvernunft ihr definitiver Rechtstitel. Zur Beglaubigung dieses Titels, zur Wahrung seines äußeren Ansehens, zur Erhöhung seines Prestiges werden diesen Institutionen je nach dem Geschmacke der Zeit Orden angehängt, Diplome ausgefertigt, Ewigkeits-Zertifikate verliehen, kurz göttliche oder richtiger: Unendlichkeitsmotive angegliedert. Das hindert aber nicht, daß es ausgezeichnete Männer geben kann, die sich zu allgemeiner Anerkennung auch in solchen Staaten durchringen, welche Orden und Titel in ihren Staatsgrundsätzen radikal abgeschafft haben. Wenn das dekorative Abzeichen den inneren Gehalt des Menschen auch nicht erhöht, so braucht ein solcher Mensch noch nicht hohl zu sein, sobald er sich dieses Abzeichens bedient. Es wird immer phantasievolle Völker geben, die ohne äußeres Dekorum ihr soziales Auslangen nicht finden können, und nüchterne Nationen, welche die Menschen nur nach ihrem tieferen Wert, nicht nach ihrem äußeren Rang und Titel schätzen. Genau so wird es immerdar und allüberall Volksschichten geben, welche die sozialen Einrichtungen — öffentliche Gebote und Sitten, Takt und Moral, übersinnliche Befehle in Zeremoniell und Kirche, erzwingbare Imperative in Recht und Staat — nur dann respektieren und als Hemmungsregulatoren ihrer Handlungen auf sich wirken lassen werden, wenn diese Einrichtungen von der Gloriole übersinnlicher Mächte bestrahlt sind. Denkenden Köpfen hingegen dürfte zur Respektierung und Einhaltung dieser Imperative der bloße Nachweis ihrer gesellschaftlichen Nützlichkeit vollkommen genügen. Überall dort, wo die Fundamente unserer gesellschaftlich-sittlichen Lebensordnung gelockert scheinen, wo die bohrende Skepsis sich eingenistet und Pflock für Pflock zweiflerisch angefressen hat, werden wir gut tun, neue Pfeiler, förmliche Nützlichkeitspflöcke einzurammen. Unsere Gesellschaftsordnung, die von rechts und links tausendfach angetastet und kritisch zersetzt wird, bedarf frischer Motivquellen, neuer logischer Stützen, um ihre Haltbarkeit und Dauerhaftigkeit zu erweisen. Man übersieht eben vielfach, daß sich hinter der mythologischen Schale sehr häufig ein logischer Kern verbirgt. Zerbricht man herzhaft die Schale, so kommt der logische Kern zum Vorschein. Ohne daher anders gerichtete Überzeugungen zu kränken und in ihrem logischen Daseinsrecht herabzusetzen, soll hier versucht werden, die sozialen Institutionen als notwendige, ja unausweichliche Hemmungsvorrichtungen zu begreifen, welche sich die menschliche Gesellschaft im Interesse ihrer

Selbst- und Arterhaltung ersonnen und ausgebaut hat. Den Vertretern supranaturalistischer Motive der gesellschaftlichen Ordnung kann es nur willkommen sein, wenn sie, unter Schonung und Wahrung ihres logischen Besitzstandes, von der entgegengesetzten Richtung Sukkurs erhalten.

Das Zentralorgan aller unserer sittlichen Hemmungsvorrichtungen nennen wir Gewissen. Wir denken dabei an keinerlei lokalisiertes Zentrum, an kein „Wirklichkeitsklötzchen", um ein von Paulsen eingeführtes Bild zu gebrauchen. Wir machen uns vielmehr von der halbmythologischen Vorstellung frei, als ob es ein besonderes Ding, ein für sich existierendes Wesen, namens „Gewissen" gäbe. So wenig es für die gesamte menschliche Seele einen persönlichen oder dinglichen Träger „ein Wirklichkeitsklötzchen", gibt, ebenso wenig für jenen Teil ihrer hemmenden Funktionen, die wir unter dem Sammelnamen oder Gattungsbegriff „Gewissen" zusammenfassen. Wie es keine besondere Seele neben und über allen psychischen Funktionen, sondern nur als einheitliche Zusammenfassung aller psychischen Funktionen gibt, genau so verhält es sich mit dem Artbegriff Gewissen. Es ist dies nichts anderes als eine Unterart des obersten Gattungsbegriffs Seele, und zwar jene Unterart, welche die hemmenden Vorrichtungen des seelischen Geschehens, insbesondere die Motive menschlichen Handelns, zu begrifflicher Einheit zusammenpreßt.

Den seelischen Hemmungsapparat, „Gewissen" genannt, der als Regulator des Arterhaltenden im Menschengeschlecht anzusehen ist, begreifen wir als einen Niederschlag der organisierten Gesamterfahrungen eines Volkstums über das, was seiner Selbsterhaltung frommt. So faßt der jüngst verstorbene Philosoph Herbert Spencer das Gewissen als organisierte und konsolidierte Erfahrung der menschlichen Rassen von allem Nützlichen auf. Diese Erfahrungen haben ihre Nervensysteme entsprechend modifiziert. Durch fortgesetzte Vererbung und Anhäufung haben sich diese Erfahrungen zu moralischen Anschauungsvermögen oder zu Gefühlen verdichtet, die wir mit Spencer als „repräsentative Gefühle" bezeichnen können.

Die Erfahrung der Gattung, wie sie in den Instinkten für das Triebleben, in den ausgebildeten Assoziationsbahnen und logischen Kategorien für das Vernunftleben und in den gesellschaftlichen Institutionen als geronnener Gattungsgeist für das soziale Leben vorliegt, enthält für jedes Individuum derselben Rasse, Religion oder Nationalität Maßstäbe des Verhaltens, Anweisungen auf Funktionen, Anleitungen zu Handlungen.

Pflicht, Gewissen, moralische Gefühle sind also aus zahllosen sozialen Erfahrungen zusammengesetzte abstrakte Begriffe oder „repräsentative Gefühle", welche dem einzelnen Menschen ersparen, jene Erfahrungen über das die Gattung Förderliche am eigenen Leibe nochmals zu machen, welche seine Vorfahren für ihn angesammelt und in der Form von festen Hemmungsvorrichtungen zur Regelung seines gesellschaftlich-nützlichen Verhaltens hinterlassen haben. Der Aufmerksamkeit im Denken entspricht das Gewissen im Handeln; jene ist der logische, dieses der ethische Hemmungsapparat.

Wir Heutigen sind Kultur-Krösusse, und darin sehen wir den vornehmlichsten Rechtstitel unseres sozialen Optimismus. Wir finden schon bei unserer Geburt in unseren schnell und sicher funktionierenden Leitungsbahnen des Zentralnervensystems, in unseren Hemmungsapparaten: „Aufmerksamkeit" und „Gewissen" genannt, den mühselig erworbenen Erfahrungsschatz aller unserer Vorfahren als Wiegengeschenk vor. Wir werden schon in Sitte und Recht, in Religion und Nation, in Gesellschaft und Staat, welche in ihren Einrichtungen die Gattungserfahrung kondensiert und objektiviert haben, hineingeboren. Sogar unsere eigenen Schöpfungen, wie Recht und Staat, haben ihre Hemmungsapparate, die sich ja überall als Hinausprojizierungen der in seinem „Ich" beobachteten Haupteigenschaften des Menschen in die „Umwelt" notwendig einstellen. Die Hemmungsapparate des Rechts heißen: Justiz, Polizei und Gefängnis, die des Staates: Verordnung, Gesetz und Verfassung.

Die Hemmungsvorrichtungen passen sich örtlichen und zeitlichen Bedingungen an. Jedes Volk hat das Gewissen, das seinem Kulturzustande angepaßt ist, wie jede Persönlichkeit das Gewissen hat, das ihrer „Umwelt" — ihrem Milieu — entspricht. Die repräsentativen Gefühle und Vorstellungen, welche in einer gegebenen Gesellschaft vorherrschen, sind nur der zusammengepreßte Ausdruck jener Tätigkeit, die in ihr vorwaltet: Wie es eine besondere Berufsmoral, Familienmoral, Klassenmoral und Standesmoral gibt, so gesonderte Hemmungsvorrichtungen oder „Gewissen". Ist doch alles Leben selbst nichts anderes, als ständige Anpassung unserer inneren Beziehungen an äußere. „Die inneren Zusammenhänge unseres seelischen Erlebens passen sich den äußeren Dauerverhältnissen durch aufgehäufte Erfahrung solcher äußeren Dauerverhältnisse an." (Spencer.) Solche Erfahrungen vererben sich nun als Neigungen oder Tendenzen, so daß jede Generation der nächsten schon eine gesteigerte Hinneigung zur

Verrichtung gewisser gesellschaftlich nützlicher Handlungen überliefert, sei es als Vererbung in der Keimzelle, sei es als Kulturbesitz in den Institutionen.

Die sozialen Hemmungsvorrichtungen sind uns Kulturmenschen in den Hauptzügen schon eingeboren; sie sind durch Übung und Gewöhnung unserer Vorfahren automatisch geworden, und sie haben im „sozialen Gewissen" ihren vereinheitlichenden Niederschlag gefunden. Jeder von uns wird in einen Familien-, Gesellschafts- und Religions-, Rassen-, National- und Staatsverband, zuweilen sogar in einen Berufsverband hineingeboren und findet in seinen Instinkten und Assoziationsbahnen den inneren Regulator, in den Bräuchen und Sitten, in den Überlieferungen und Gefühlsformen seiner Umgebung feste Verhaltungsmaßregeln für sein äußeres Tun und Lassen vor. Für den Kulturmenschen ist alles das aprioriſch fertig, was für die lange Reihe seiner Vorfahren, deren letztes Glied er bildet, aposteriorisch ist. Man wundere sich also nicht, wenn die sozialen Hemmungsregulatoren, das „Gewissen" der Menschen, wie ihre Sitten und Bräuche nach Zeit und Ort, nach Klima und Bodenbeschaffenheit wechseln. Jedes Volk, jede Zeit und jeder Mensch hat eben solche Sitten, ethische Wertungen oder „repräsentative Gefühle", die den wirtschaftlichen Bedingungen und stammesgeschichtlichen Erfahrungen seiner Vorfahren am adaequatesten entsprechen. Da man aber unter verschiedensten Zonen und Zeiten unausbleiblich verschiedene Erfahrungen machen muß, so werden sich Sitten und Bräuche, Moden und Trachten, politische Einrichtungen und soziale Klassenbildungen verschieden gestalten müssen. Deshalb gibt es auch keine für alle Völker und Zeiten gültigen „Gewissen", d. h. solche Hemmungsvorichtungen, Gesetze, Verfassungen, soziale Gliederungen, welche der vornehmlichsten Beschäftigung und der aus dieser sich summierenden Gattungserfahrung am besten angepaßt sind. Fischervölker bilden ein anderes Gewissen, andere Hemmungsvorrichtungen aus, als Hirten- und Jägervölker, Ackerbau treibende Völker vollends andere, als seefahrende Handelsvölker. Demgemäß werden ihre politischen Einrichtungen und sozialen Schichtungen, die sich ja nur nach den Gattungserfahrungen über das ihnen Nützliche und Schädliche regeln, niemals gleichmäßig ausfallen können, sondern ständig und immerdar nach den geographischen Bedingungen und geschichtlichen Überlieferungen der betreffenden Völker und Zeiten sich richten müssen.

Nur solche Institutionen haben nach alledem soziologisches Daseinsrecht, die dem „durchschnittlichen Charakter" des betreffenden Landes zu einer gegebenen Zeit am besten angepaßt erscheinen. Der politische Aberglaube an papierene Paragraphen, an gedruckte Verordnungen, an die sakrosankte Unantastbarkeit von „ewigen", „heiligen", „göttlichen" Einrichtungen schwindet, wie jeder andere Aberglaube, von Tag zu Tage. Wer uns heute Befehle erteilen, also als Hemmungsvorrichtung unseres sozialen Verhaltens dienen will, darf uns kein mythologisches Ausweispapier mehr zumuten, sondern er muß uns seine logische und soziologische Daseinsberechtigung knapp und schlüssig vorlegen.

Man versteht jetzt, wie unsere Motivierung von Brauch und Sitte, von Gesetz und Recht, von gesellschaftlichen und staatlichen Einrichtungen lautet: Sie sind allesamt ein System von Hemmungsvorrichtungen zur Verhütung von Barbarei und Anarchie. Wie wir nämlich ohne Hemmungsapparat unseres Sprachorgans nur irr faseln würden, ohne logischen Hemmungsapparat wirr und kraus alles durcheinanderwirbeln und schließlich der Ideenflucht anheimfallen müßten, und wie wir endlich ohne „Gewissen" einem moralischen Tohuwabohu, einer Art von sittlicher Ideenflucht preisgegeben wären, so müßten wir ohne die sozialen Hemmungsvorrichtungen in Gesellschaft und Staat in tolle Regellosigkeit, in anthropophage Wildheit, in die Zügellosigkeit des Raubtierzustandes zurückverfallen. Zum Glück besitzen wir in unseren Sitten und Bräuchen, in gesellschaftlichen und staatlichen Satzungen überlieferte Gattungserfahrungen, von der Vorwelt bereits durchdachte Probleme, welche uns das sonst unentwirrbare Dunkel unseres Lebensweges zu beleuchten, die Bestimmung haben. Diese Hemmungsvorrichtungen — das Gewissen in seinem weitesten Verstande — sind es, denen wir den Aufstieg vom Naturmenschen zum Kulturmenschen, vom wilden Raubtier zum zahmen Haustier verdanken. Dem Gewissen in der Moral korrespondiert das Dogma in der Religion und das Programm in der Politik. Dogmen sind religiöse Hemmungszentren zur Verhütung von epidemisch auftretenden Gefühlsanarchien, wie sie uns insbesondere in den religiös-mystischen Sektenbildungen entgegentreten. Wie die logischen Kategorien und die Aufmerksamkeit vor Gedankenflucht schützen und das Gewissen vor Handelnsflucht, so das Dogma vor Gefühlsflucht. Damit die religiöse Spekulation sich nicht ins Unbegrenzte, Phantastische und Extatische verliere, sind ihr in den Glaubensvorschriften (Dogmen)

Schranken gesetzt, die sie nicht überschreiten soll. Wie die Kategorien der Willkür des Denkens und das Gewissen der Willkür des Handelns Grenzen setzen, so Dogmen der Willkür des religiösen Fühlens. Alles Ordnende und Gesetzmäßige arbeitet eben im Interesse des Gleichgewichts der Gesellschaft — Gesetz von der Erhaltung der gesellschaftlichen Energie — den Velleitäten, Schrullen, Willkürhandlungen des Einzelnen entgegen. Das Allgemeine, die Gattung, hat dem Einzelnen, dem Individuum Verhaltungsweisen im Dienste des Allgemeinwohls zu erteilen. Das Gleiche gilt nun in der Politik. Auch da ist es undenkbar, daß jeder sein eigener Herr sei. Wie die Religionen vielmehr ihre einzelnen Adepten an das Dogma binden, so die politischen Parteien die ihrigen an das Programm.

Wir gewärtigen, daß man unserer Theorie der sozialen Hemmungsvorrichtungen auf den ersten Blick den Vorwurf der Rückständigkeit und der konservativen Beharrlichkeit machen wird. Da wir den gesellschaftlichen Hemmungsvorrichtungen das Wort reden, liegt die Schlußfolgerung nahe genug, sich den bestehenden Mächten in Kirche und Staat blindlings, willenlos unterzuordnen, da sie ja, mit Hegel zu sprechen, gleichsam Organe des Weltgeistes sind. Ist alles Bestehende in den gesellschaftlichen Einrichtungen, wieder mit Hegel zu sprechen, relativ vernünftig, weil auf Gattungserfahrungen unserer Vorfahren gegründet, so ließe sich daraus eine biologisch-logische Theorie des Konservatismus ableiten, wie dies auch der rechte Flügel der Hegelschüler, obenan Stahl, der Begründer der „kleinen, aber mächtigen" Partei in Wirklichkeit getan hat.

Es wird indessen not tun, unsere Theorie zu Ende zu denken, bevor man sie mit einem bequemen Etikett versieht und unter die landläufigen politischen Stichworte einreiht. Wir geben zunächst ohne weiteres zu, daß wir in allem Konservatismus, dem politischen, wie dem religiösen, dem wissenschaftlichen wie dem künstlerischen, nicht bloß eine mögliche, sondern eine notwendige Vorrichtung der gesellschaftlichen Selbsterhaltung sehen. Gäbe es keine konservativen Parteien, so müßte man sie als Bleigewicht, als Bremse des Radikalismus direkt erfinden. Gegen die rasende Geschwindigkeit des Siebenmeilenstiefeltempos unserer vorgeschrittenen Weltverbesserer ist der Schneckenschritt auch der extremen Konservativen ein heilsames Gegengewicht. Ließe man die Staatslokomotive ohne die politische Bremse der Konservativen mit Volldampf dahineilen, so wäre kein Halten mehr, und Spencer behielte mit seiner düsteren Prophezeiung

recht: „Ich glaube, daß der Sozialismus unvermeidlich ist, daß er aber das größte Unglück sein wird, das die Welt je erlebt hat, und daß er in einem Militärdespotismus der schärfsten Form enden wird."

Der von mir vertretene soziale Optimismus hingegen verwirft, wie alle ungesunden Schreckbilder, so besonders jedes soziale Vaticinium. Wir sind keine willenlos grasende Schafherde mehr, die dem Rufe des Hirten blindlings folgt, sondern zielbewußte, willensstarke, energiebelebte Menschen, die ihre Schicksale nicht von außen her an sich herankommen lassen, sondern dieses Schicksal selbst packen und in die eigene, eisenfeste Hand nehmen. Unser Geschlecht besitzt gesund funktionierende Hemmungsapparate, welche die Selbsterhaltung der Gesellschaft regeln, indem sie zwischen dem wilden Galoppmarsch unserer Utopisten des Vorwärts und den allzubehutsamen Krebsgang unserer Utopisten des Rückwärts ein richtig balanzierendes Gleichgewicht herzustellen versuchen. Daß dieser Versuch nicht immer und nicht auf den ersten Wurf gelingt, darf uns nicht irre machen. Je größer und komplizierter der Raum ist, dessen Lufterneuerung der Ventilator zu besorgen hat, desto schwieriger gestaltet sich das Experiment.

Man halte uns vor allem nicht entgegen: die Macht der Vorurteile, die imperatorische Gewalt der politisch hemmenden Parteien, der sogenanten Reaktionäre. Einer unserer ersten Denker und Forscher, der Wiener Physiker und Philosoph Ernst Mach, sagt einmal treffend: Zu große Nachgiebigkeit gegen jede neue Tatsache läßt gar keine feste Denkgewohnheit aufkommen. Zu starre Denkgewohnheiten werden der freien Beobachtung hinderlich. Im Kampfe, im Kompromiß des Urteils mit dem Vorurteil wächst unsere Einsicht. Ein gewohntes Urteil, ohne vorausgegangene Prüfung auf einen neuen Fall angewandt, nennen wir Vorurteil. Wer kennt nicht dessen furchtbare Gewalt! Seltener denken wir daran, wie wichtig und nützlich das Vorurteil sein kann. So wie niemand physisch bestehen könnte, wenn er die Blutbewegung, die Atmung, die Verdauung seines Körpers durch willkürliche, vorbedachte Handlungen einleiten und im stande halten müßte, so könnte auch niemand intellektuell bestehen, wenn er genötigt wäre, alles was ihm vorkommt, zu beurteilen, anstatt sich vielfach durch sein Vorurteil leiten zu lassen. Das Vorurteil ist eine Art Reflexbeweguug im Gebiete der Intelligenz.

Jedes festgeronnene kirchliche Glaubensbekenntnis — Dogma — ist, in dieser Beleuchtung gesehen, eine logische Hemmungsvorrichtung. In

unseren Trieben besitzen wir ganz analoge Erscheinungen. So ist z. B. der Geiz eine Hemmungsvorrichtung gegen Verschwendung, Demut und Bescheidenheit sind Hemmungsvorrichtungen gegen Hoffahrt und Hochmut. Überall dort, wo wir Gefahr laufen, uns ins Unendliche oder Uferlose zu verlieren, errichtet unser Selbsterhaltungstrieb solche Hemmungsvorrichtungen. In der Religion ist es das Dogma, in der Welt der wirtschaftlichen Werke die Sparsamkeit, in der Welt der Gefühle die Antipathien als Gegengewicht gegen allzuweit gehende Sympathien, in den politischen und kirchlichen Einrichtungen endlich die konservativen oder orthodoxen Parteien. Sie alle wollen dem Unbegrenzten eine Barrière entgegenstellen, welche die Aufschrift trägt: Bis hierher und nicht weiter!

Nicht über das Prinzip, sondern nur über Maß und Grad dieser sozialen Hemmungsvorrichtungen wird sich ernstlich rechten lassen. Daß der Konservatismus auf allen Lebensgebieten als Vertreter und Befürworter der sozialen Hemmungsvorrichtungen soziologische Daseinsberechtigung hat, werden nur noch politische Wickelkinder und Ammenmärchenliebhaber zu leugnen im stande sein. Wer nicht politisch va banque spielen und die gesamte kulturliche Errungenschaft unserer Vorfahren frevlerisch auf die eine Karte des Anarchismus setzen will, der wird die grundsätzliche Berechtigung der Befürworter des Bestehenden nicht verkennen dürfen.

Wohl aber müssen wir dem konservativen Denken starrer Observanz folgende Erwägung anheimgeben. Es sei richtig, daß wir zur Regulierung unseres gesellschaftlichen Zusammenlebens kirchliche Bleigewichte und staatliche Bremsen brauchen. Aber werden wir einer Dampfmaschine oder Lokomotive die Hemmschuhe eines bäuerlichen Leiterwagens anhängen? Natürlich müssen auch die jeweiligen Hemmungsvorrichtungen einer Gesellschaft ihrem augenblicklichen Kulturzustand angepaßt sein. Mit Verordnungen und Verfügungen, mit Legenden und Mythologien, mit Gesetzen und Verfassungen, die aus völlig anders gearteten Gattungserfahrungen hervorgegangen sind, als die unsrigen sind, konnten wohl unsere Vorfahren dirigiert werden, weil sie *ihrer* Erfahrung entsprachen, nicht aber können sie uns gegenüber bindende Gültigkeit beanspruchen, die wir im Zeitalter des Dampfes und der Elektrizität leben, also völlig andere Erfahrungen angesammelt und aufgespeichert haben.

So nützlich Hemmungsapparate zur Herstellung des Gleichgewichts sein mögen, so schädlich wirken sie, wenn sie einrosten, Platina ansetzen,

und nicht mehr regulieren, sondern nur noch hemmen. Nach dem Kräfteparallelogramm muß zwischen den beschleunigenden und hemmenden Elementen der Gesellschaften wie zwischen beschleunigenden und hemmenden Fasern im menschlichen Organismus ein festes Maßverhältnis, eine regelrechte Proportion stattfinden. Schon die Akustik liefert uns das Motell dazu. Schwingungen ohne feste Zahlenproportionen lösen ein unangenehmes Geräusch, mit solchen hingegen einen wohltuenden Klang aus. Wie Ideen und Ideale den Fortschritt der menschlichen Gesellschaft beschleunigen, so übt das „Gewissen" der Gesellschaft die erforderliche hemmende Gegenwirkung aus. Die vorgeschrittenen Parteien repräsentieren, in dieser Beleuchtung gesehen, die Ideale des Kommenden, von ihnen Herbeigesehnten, die Konservativen hingegen das Gewissen des Bestehenden, geschichtlich Gültigen, der Gattungserfahrung unserer nächsten Vorfahren Entsprungenen und Entsprechenden.

Es fragt sich nun, ob die Bremsvorrichtung zur Regelung des gesellschaftlichen Gleichgewichts, wie sie die rückschrittlichen Parteien befürworten, dem sozialen Kräfteparallelogramm der Gegenwart angemessen sind. Die staatserhaltenden Parteien werden vielleicht zu erwägen haben, ob und inwieweit veraltete Einrichtungen, die schon Schimmel und Rost angesetzt haben, als Hemmungsapparate unserer modernen Gesellschaft noch verwendbar sind.

Ich betone das Wort: Moderne. Unter sozialer Modernität verstehe ich nämlich das Problem, wie man Millionen von Menschen Hemmungsmotive des Handelns anſuggerieren kann, die nicht mehr Sklaven, sondern selbständige Männer, nicht mehr Untertanen, sondern freie Bürger, nicht mehr bloß Gehorchende, sondern durch ihren Stimmzettel Befehlende sind. Der Wort- und Vorstellungsschatz unserer Vorfahren ging nur in die Tausende, während unser heutiger deutscher Wortschatz schon 200000 Vokabeln überschritten hat. Durch den erleichterten Verkehr sind Tausende neuer Vorstellungen entstanden, die unseren Altvordern völlig fremd waren. Je reicher aber unser Vorstellungsgehalt ist, desto mehr Kombinationen und Permutationen sind unter ihnen möglich, desto schwieriger und verwickelter gestaltet sich also unser Handeln, das ja nichts anderes ist, als die letzte Resultante des stärksten Motivs. Und hier steckt das Grundproblem der Sozialpsychologie der Moderne. Wie suggerieren wir entwickelten, gereiften, denkfähigen, kritisch reflektierenden Menschen jene Hemmungsvorstellungen und Hemmungsmotive an, die

wir zur Aufrechterhaltung des gesellschaftlichen Gleichgewichts unabwendbar brauchen? Wir wissen jetzt, daß der Attraktion und Repulsion in der Physik, der Affinität und dem Verbindungswiderstand in der Chemie, den beschleunigenden und hemmenden Fasern des lebenden Organismus in der Biologie fortschreitende und hemmende Parteien in der Soziologie durchaus notwendig entsprechen. Wir kennen das soziologische Gesetz, aber wir tasten im Dunkeln, wenn es gilt, dieses Gesetz in die Praxis umzusetzen, d. h. auf die bestehenden politischen Verhältnisse zu übertragen. Wo liegt der Schnittpunkt zwischen Konservatismus und Radikalismus, zwischen sozialem Ideal und sozialem Gewissen, zwischen den treibenden und hemmenden Faktoren unseres Gesellschaftslebens? Das Parallelogramm der Kräfte sagt uns nur, daß wir im Interesse unserer Selbsterhaltung die Diagonale zwischen beiden Extremen ziehen müssen, nicht aber, wo diese liegt. Die Ermittelung der Diagonale zwischen Fortschritt und Hemmung, zwischen sozialem Ideal und sozialem Gewissen ist das Problem der Gegenwart.

IV.

Die Philosophie der „mittleren Linie" und das soziale Kräfteparallelogramm.

Denker, Dichter und Künstler, denen es gegeben war, Ewigkeitswerte zu prägen, veralten nicht. Sie besitzen jenes Geheimrezept, auf welches die Alchymisten vergeblich fahndeten: das Elixir der ewigen Jugend. Das haben wir jüngst an Kant erlebt. Die hunderste Wiederkehr seines Todestages hat ein so lebhaftes und wohltuendes Echo in der gebildeten Welt unseres gesamten Kulturkreises geweckt, daß es für einen Tag sogar das betäubende kriegerische Stimmgewirr in Ostasien zu übertönen vermochte. Der Verfasser vom Traktat „zum ewigen Frieden" wird in der Nachwelt länger leben — und das allein heißt: Unsterblichkeit — als alle Führer und Schürer „zum ewigen Kriege" zusammengenommen. Wie jung Kant ist und bleibt, wie quellenfrisch und kristallhell sein Ideengehalt uns heute noch anmutet, das haben uns hunderte von Federn jüngst zu lebendigem Bewußtsein gebracht.

Aber auch Aristoteles lebt, und heute mehr denn je. Zweiundzwanzig Jahrhunderte und ein Menschenalter dazu sind dahingegangen, seitdem der große Stagirite vor der Unduldsamkeit des Demos von Athen nach Chalcis auf Euböa geflohen ist, da er der „Gottlosigkeit" angeklagt war und der Demokratie Athens keine Gelegenheit geben wollte, sich ein zweitesmal an der Philosophie zu versündigen. Einsam und verlassen schied das größte Universalgenie des Menschengeschlechtes aus jener Welt, die es wie kein Zweiter erfaßt, gegliedert, methodisch geordnet und wissenschaftlich klassifiziert hat. Allein Aristoteles hatte gut fliehen: Der Arm des Demos hat ihn doch erreicht. Nicht der griechische zwar, wohl aber der reichsdeutsche, und nicht den Körper des vor 2226 Jahren ver-

storbenen Aristoteles hat er beschimpft, wohl aber hat er an seinem Geist gefrevelt. Es gibt auch Grabschändungen im Intellektuellen. Der Kulturmensch hat Heiligtümer, die kein äußerer Kultus schützt, deren Verletzung und Herabwürdigung er aber ebenso stechend empfindet wie der Kirchengläubige die Schmähung seines geheiligten Symbols oder seiner Reliquien. Wir errichten unseren Heroen keine Altäre, wie Comte und die täppisch nachahmenden französischen Positivisten es in ihrem trostlosen Vernunftdienst taten; wir fordern darum auch keine Majestätsbeleidigungs-Paragraphe gegen die Schmälerung der Hoheitsrechte unserer Großen. Aber wir verlangen von den stillen Gläubigen jener unsichtbaren Gemeinde von Gebildeten, die sich ohne greifbares Zeremoniell in der Verherrlichung der Genien des Menschengeschlechtes innerhalb aller Auszweigungen unseres Kultursystems zusammenfindet, den Herzenstakt, die vom consensus omnium gentium gekrönten Häupter in Wissenschaft und Kunst mit jener Ehrfurcht zu behandeln, die allem Erhabenen gezollt werden muß, wenn anders unser Kultursystem Bestand haben soll. Wer höchste Werte anderer antastet und erbarmungslos mit Füßen tritt, kann nicht erwarten, daß man gerade vor *seinen* Werten demütig das Knie beugt. Wer uns zumutet, Marx zum Beispiel als sozialen Heiligen zu preisen, darf nicht zuvor das Gefühl für hohe und hehre Werte überhaupt ersticken. Sind alle Respekts- und Distanzgefühle mit der Wurzel ausgerodet, dann hält es schwer, sie für die selbsterrichteten Götter dort neu zu pflanzen, wo man sie dringend braucht.

An den Manen des Aristoteles ist ein Sakrileg verübt worden, das nicht ungesühnt bleiben darf. Der Berliner „Vorwärts" vom 9. Februar 1904 brachte folgendes Entrefilet.

„*Aristoteles* II. In einer Betrachtung über den 90-jährigen Philosophiegelehrten Eduard *Zeller* hatte der dem deutschen Reichskanzler persönlich befreundete Professor Ludwig *Stein* folgenden Satz der Weisheit eingefügt:

> „Wie man vom Grafen Bülow so häufig gesagt hat, er vertrete die Politik der „mittleren Linie", so könnte man die Philosophie Eduard Zellers als die Weltanschauung der Diagonale bezeichnen, aber nicht in malam partem (zu seinen Ungunsten). Denn der Stammvater dieser Lehre von der Diagonale ist kein Geringerer als Aristoteles."

Mit irgend einem klassischen Denker zusammengenannt zu werden, ist die höchste Freude unseres gegenwärtigen Reichskanzlers. Kein Wunder

daher, daß Graf Bülow sofort folgendes ebenso gedankenschwere wie höchst bescheidene Dankschreiben an den Professor Stein sandte:

„Berlin, den 31. Januar 1904.

Mein lieber Herr Professor!

Ich danke Ihnen für die freundliche Zusendung Ihrer von schöner Pietät zeugenden Aufsätze über unsern verehrten Eduard Zeller und für die anerkennende Grundgesinnung, mit der Sie bei dieser Gelegenheit der Bestimmung meiner politischen Psyche näher treten. Ihre Freundschaft bringt mich freilich in gar erhabene Zusammenhänge. Dem großen Stagiriten darf ich mich doch nur in dem Sinne verwandt fühlen, daß auch er ein Mann des staatlichen Lebens war, und daß vielleicht gerade seine politischen Erfahrungen ihm nahelegten, das Richtige in allen menschlichen Dingen als ein mittleres zwischen zwei Extremen zu suchen. Was den guten Politiker macht, ist ja im Grunde nicht das Ziel — das können Phantasten sich immer höher und schöner stecken, als je ein Staatsmann es zu erreichen vermag; — sondern die Benutzung der Mittel. Der rührige Erzieher des macedonischen Imperators — „Aristote qui remue toutes choses" sagte Montaigne von ihm — besaß eine Lebenserfahrung wie wenige Große im klassischen Altertum und verpflichtete sich auf einen nüchternen Wirklichkeitssinn, der wohl mehr erworbener Charakter als natürliches Temperament war. Wenn Sie ihn mit solchen Attributen als einen Lar familiaris hinstellen wollen, bin ich bereit, den Meister zu loben.

Mit freundlichen Grüßen auch von meiner Frau

Ihr aufrichtig ergebener

Bülow.

„Wie weit es dem alten Aristoteles vergönnt gewesen ist, den Staatstiefsinn des Grafen Bülow zu erreichen, ist ohne weitläufige Untersuchung nicht zu erweisen. Wir entnehmen aber dem Reichskanzler-Brief das stolz-demütige Bekenntnis, daß er sich als rühriger Erzieher eines neuen Alexander des Großen fühlt.

In einer Hinsicht hat die aristotelische Mission in der Weltgeschichte allerdings die fatalste Ähnlichkeit mit dem Beruf des Grafen Bülow. Der griechische Philosoph der mittleren Linie war der Schutzgeist des ganzen Mittelalters, dessen philosophische Überwindung erst durch die Rückkehr zu Plato möglich wurde, der nichts von der mittleren Linie wußte. Aristoteles wurde bei seinem Diagonalsystem der Anwalt der finstersten und zähesten Reaktionszeit, welche die Menschheit erduldet hat. So ist auch der mittlere Graf Bülow berufen, der Staatsmann äußerster Reaktion und klerikaler Vorherrschaft zu sein." —

Wer, mit einem wissenschaftlichen Gewissen ausgerüstet, diese Zeilen liest, wird die Zornesader in sich schwellen fühlen. Er wird nicht gleich zu einem wuchtigen Gegenschlage ausholen, wie die moderne Fassung des alten jus talionis fordert: Auf einen groben Klotz einen groben Keil. Die „mittlere Linie" verbietet einen solchen dem Tierzustande des Menschengeschlechts angemessenen Zornesausbruch. Aber ebensowenig gestattet uns Verfechtern der „mittleren Linie" unsere wissenschaftliche Ehre, einer solchen Blasphemie gegenüber zu schweigen. Denn der „Philosoph der mittleren Linie" sagt im elften Kapitel des vierten Buches der Nikomachischen Ethik: „Wenn man nicht da, wo es sich gehört, zürnt oder nicht auf die rechte Weise oder nicht zur rechten Zeit oder nicht gegen die rechten Personen, so gilt man für einfältig. Wer nicht in Zorn geraten kann, scheint keine Empfindung und kein Schmerzgefühl zu haben und deshalb unfähig, sich selbst zu schützen. Es ist eine Knechtsgesinnung, wenn man Beschimpfungen erträgt und seine Angehörigen nicht dagegen schützt."

Und so verhindert uns die Theorie der mittleren Linie selbst, entweder als Grollende und Erbitterte ganz zu schweigen oder als Jähzornige berserkerhaft dreinzufahren. Wir wollen vielmehr versuchen, den von den Philosophiehistorikern des „Vorwärts" dem Andenken des großen Stagiriten angetanen Schimpf nach den Vorschriften des Meisters „auf die rechte Weise, zur rechten Zeit und gegen die richtigen Personen" gebührend zurückzuweisen. Das richtige Handeln hält aber, nach Aristoteles, die genau abgepaßte Mitte zwischen Unrechttun und Unrechtleiden; jenes ist ein Zuvielhaben, dieses ein Zuwenighaben. Das Mittlere aber zwischen Zuviel und Zuwenig bestimmt die rechte Vernunft, deren Wesen das sechste Buch der schon genannten aristotelischen Schrift zu definieren sucht. Wir glauben, diese „rechte Vernunft" am wenigsten zu verfehlen, wenn wir uns in der Zurückweisung des Angriffes auf die Philosophie der mittleren Linie der Worte Spinozas, eines auch in der Redaktion des „Vorwärts" gut beleumundeten Philosophen, bedienen, der in seiner klassisch gewordenen Affektenlehre die aristotelische Lehre von der „mittleren Linie" in Bezug auf die menschlichen Leidenschaften zu mustergiltigem Ausdruck gebracht hat: „Die Wahrheit beleuchtet sich selbst und ihr Gegenteil." Wir wollen die geschichtliche Wahrheit über die Philosophie der „mittleren Linie" in knappen Zügen darzustellen suchen, dann wird sie das Gegenteil des vom „Vorwärts" entworfenen Zerr-

bildes der Wahrheit hell und grell beleuchten. Spinoza lehrt uns in der berühmten Vorrede des dritten Teiles seiner „Ethik“ die Leidenschaften der menschlichen Natur weder zu bejammern, noch zu belachen, noch endlich zu verachten und zu verwünschen, sondern nur zu begreifen. Menschliche Handlungen und Begierden werden von Spinoza genau so ruhig und sachlich erörtert, „als wenn es sich um Linien, Ebenen oder Körper handelte.“ Wir glauben, die von Aristoteles und Spinoza gleicherweise empfohlene „mittlere Linie“ zwischen brutalem „Hieb auf Hieb“ und bequemem Sichausschweigen am besten so einzuhalten, daß wir die Verzerrung des Diagonalsystems seitens des „Vorwärts“ durch eine richtige Darstellung der Philosophie der „mittleren Linie“ wettzumachen suchen.

Aristoteles sucht in seiner Theorie der „mittleren Linie“ nach derjenigen Formel vom Parallelogramm der Kräfte, wie sie Galilei schon im Prinzip richtig erfaßt, wie sie aber erst das zweite Bewegungsgesetz Newtons für immer sichergestellt hat. Was Herbert Spencer heute als Streben nach der Gleichgewichtslage bezeichnet, welches allen Erscheinungsformen in Natur, Geist und menschlicher Gesellschaft als unabtrennbare Tendenz innewohnen soll, das schwebt bereits dem aristotelischen Zweck- oder Entelechiebegriff vor, ohne daß es an der Hand der technischen Hilfsmittel des vierten vorchristlichen Jahrhunderts möglich gewesen wäre, die definitive Formel für Kräfteaustausch und Kräftegleichgewicht zu finden.

Das Gleichgewicht der Naturkräfte geht uns an dieser Stelle nichts an. Wir haben hier die Theorie der „mittleren Linie“ nicht als Naturgesetz zu behandeln, wie es etwa in der Spencerschen Formel vom immanenten Gleichgewichtsstreben von Integration der Materie und Abgabe der Bewegung zu Tage tritt. Was Aristoteles nur ahnungsvoll angedeutet hat, daß sich nämlich eine regelrechte Entwickelungslinie von den Gesetzen der anorganischen Natur bis hinauf zu denen der menschlichen Gesellschaft hindurchzieht, das hat erst Herbert Spencer in die wissenschaftlich befriedigende Fassung gebracht: Die Entwickelung führt überall notwendig zu einem Gleichgewichtszustand.

Die Philosophie der „mittleren Linie“ heißt nach alledem nichts anderes als der Versuch, die Formel des sozialen Kräfteparallelogramms ausfindig zu machen, jenen Schnittpunkt zu konstruieren, der durch die Interessen aller zu einem Staatswesen verbundenen Individuen mitten

hindurchgeht. Der „goldene Schnitt im Sozialen", die Herstellung eines vergleichsweise stabilen Gleichgewichtes zwischen den von Ewigkeit zu Ewigkeit zusammenprallenden Interessen der zu einer Stammes-, Sippen-, Clans-, Horden-, Volks-, National-, Religions- oder Staatsgemeinschaft vergesellschafteten Einzelpersönlichkeiten — das ist, richtig verstanden, das Problem der „mittleren Linie."

Diese Tendenz zur Gleichgewichtslage offenbart sich um so deutlicher, je höher der Bewußtseinsgrad der Individuen ist. So haben, nach Aristoteles, Pflanzen noch keinen solchen Mittelpunkt (μεσότης) ihrer Verrichtungen, wohl aber Tiere, welche bereits Wahrnehmung besitzen. Denn die Wahrnehung ist die Mittellinie zwischen den dumpfen Trieben des Affektlebens und den klaren Einsichten der menschlichen Vernunft. Im elften Kapitel des zweiten Buches „Von der Seele" heißt es: Die Wahrnehmung ist eine Art Mitte zwischen den wahrnehmbaren Gegensätzen. Dadurch beurteilen wir das Wahrgenommene; das Mittlere ist das Urteilende, da es für jeden der Gegensätze ein verschiedenes ist. Weshalb haben also die Pflanzen keine Wahrnehmung, obgleich sie einen Teil der Seele besitzen und von den Berührungen etwas erleiden? Denn sie werden kalt und warm. Der Grund ist, weil sie keine Mitte haben und kein Prinzip, das die Formen des Wahrnehmbaren aufzunehmen vermöchte. (Kapitel 12.)

Das Mittlere für den Erkenntnisprozeß ist demnach die Urteilsfunktion, welche die Entscheidung über alles Gegensätzliche dergestalt herbeiführt, daß sie zwischen den beiden denkbaren Extremen die genau abgepaßte Mitte einhält. An anderer Stelle (III, 13) nennt Aristoteles das Gefühl als Mittleres, und er fügt hinzu: Das Übermaß tötet das Tier. Ein Übermaß zerstöre nicht allein das Organ des Tieres, sondern dieses selbst, weil es eines solchen Organes gar nicht entraten kann. In der Sprache des gesunden Menschenverstandes heißt dies: alle Lebensfunktionen sind von Natur auf ein Mittelmaß gestellt.

„Die Natur tut nichts zwecklos," so lautet ein Lieblingssatz des Aristoteles. Sie strebt immer nach dem Besten und macht nach Möglichkeit immer das Schönste. Wenn also die Natur selbst die Gleichgewichtslage anstrebt und das Mittelmaß für alle Lebewesen als Prinzip der Selbsterhaltung vorschreibt, so hat uns die Natur eben damit einen Wink gegeben, wie wir unser Einzelleben, zugleich aber auch unser gemeinsames Gattungsleben zu regulieren haben. Jedes Übermaß ist

lebenshemmend, während jedes Mittelmaß lebensfördernd ist, so dürfte man den Kernsatz der aristotelischen Denkweise aus der Hülse antiker Terminologie herausschälen. Die aristotelische Fassung lautet („von der Seele", III, 7): „Das Letzte ist Eines und Ein Mittelpunkt." Denn was Bejahen und Verneinen im Logischen ist, das bedeutet Begehren und Verabscheuen im Ethischen. Das Suchen der Lust ist ihre Bejahung, das Fliehen des Schmerzes seine Verneinung. Die Mittellinie zwischen Lust und Schmerz ausfindig zu machen, ist die Aufgabe, welche sich Aristoteles in seiner Nikomachischen Ethik gestellt hat.

Wie man nämlich Mathematik studiert haben muß, um den Mittelpunkt eines Kreises feststellen zu können, so müsse man die Natur des Menschen studieren, um seinen Lebensmittelpunkt bestimmen zu können. Tapferkeit, Selbstbeherrschung, Freigebigkeit, kurz alle Tugenden haben ihre Karikaturen nach der guten wie nach der bösen Seite. „Wer alles fürchtet und flieht und bei nichts standhält, wird feige, und wer gar nichts fürchtet, sondern auf Alles losgeht, wird tollkühn." Wer sich ganz der Lust hingibt, wird zügellos; wer sie ganz flieht, stumpfsinnig. Wenn sie aber die Mitte halten, bleiben sie beide gesund.

Wo liegt nun diese Mitte? Das ist das Problem. Es sei richtig, daß die Vernunft zu bestimmen habe, wo diese Mitte liege. Aber was ist die „rechte Vernunft?" So fragt sich schon Aristoteles im ersten Kapitel des sechsten Buches der Nikomachischen Ethik. Und die Antwort lautet: Zu viel und zu wenig ist immer von Übel. Geschieht aber etwas zur rechten Zeit, bei der rechten Veranlassung, gegen die rechten Personen, aus dem rechten Grunde und in der rechten Weise, so ist es das gesuchte Mittlere und das Beste (II, 5). Tugend heißt also: Feste Gemütsrichtung, welche die für uns geltende Mitte einhält und durch die Vernunft bestimmt wird, wie der verständige Mann sie bestimmen würde. Sie ist die Mitte zwischen zwei Lastern, deren eines aus dem Übermaß, deren anderes aus dem Mangel hervorgeht, während die Tugend die genau abgepaßte Mitte zwischen ihnen findet und wählt. Man könne daher den Begriff „Tugend" geradezu mit dem des „Mittleren" identifizieren (II, 6). So liegt z. B. die Tapferkeit in der Mitte zwischen Furcht und Mut, die Selbstbeherrschung in der Mitte zwischen Apathie und Furchtlosigkeit, die Seelengröße in der Mitte zwischen Ehre und Schande, Sanftmut in der Mitte zwischen Jähzorn und Gleichgiltigkeit, Freigebigkeit in der Mitte zwischen

Verschwendung und Geiz, Wahrhaftigkeit in der Mitte zwischen Prahlerei und verkleinernder Selbstverstellung, Gewandtheit in der Mitte zwischen witzhaschender Possenreißerei und blöder Unbildung. Der Ungebildete, sagt Aristoteles einmal (IV, 14) sehr fein, ist zu einem gesellschaftlichen Verkehr nicht geeignet; er trägt nichts zur Unterhaltung bei und nimmt alles übel.

Diese Lehre von der „mittleren Linie", nach welcher das richtige Handeln des Menschen aus dem arithmetischen Mittel zwischen zwei Extremen abgeleitet werden soll, hat mannigfache Nachfolge gefunden. Nicht unter den Scholastikern, die den Gelehrten des „Vorwärts" so empfindlich auf die Nerven gehen, sondern unter jenen Begründern des Positivismus, denen sie sich sicherlich geistesverwandt fühlen. Jeremy Bentham, das Haupt der englischen Utilitarier, hat die allbekannte Formel „the greatest happiness of the greatest number", die den Bestrebungen des „Vorwärts" so verwandt ist, nach aristotelischem Rezept arithmetisch auszumitteln gesucht, indem er die sozialen Tugenden rechnerisch durch das arithmetische Mittel herauszudestillieren versuchte. Und wie wir heute eine algebraische Logik haben, deren Hauptvertreter Husserl ist (jetzt in Göttingen), so könnte man von einer algebraischen Ethik sprechen, die Alexius Meinong in Graz, der Schöpfer des in die Literatur eingegangenen Ausdrucks „Werturteil", mit großer Energie verficht (Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie, 1894, Über Werthaltung und Wert, Archiv für systematische Philosophie, 1895). Gerade die österreichische, von Brentano inspirierte, aber längst über ihn hinausgewachsene Schule (von Ehrenfels, Höfler, Hillebrand, Marty, Witasek, Martinak) steht dem hier geschilderten aristotelischen Gedanken heute noch sympathisch gegenüber, wie denn Franz Brentano überhaupt von Aristoteles seinen psychologischen Ausgangspunkt genommen hat. Übertragen wir diese Theorie der mittleren Linie vom Ethischen ins Politische, so ergeben sich daraus für einen Staatsmann Folgerungen so einschneidender Art, daß die Erhebung des Aristoteles zum Lar familiaris seitens der führenden Kraft des Deutschen Reiches dem Lande nur zum Segen gereichen kann. Der kürzlich verstorbene Philologe Susemihl bemerkt in seinem Werke „Aristoteles' Politik": „Das richtige Verständis dieser Schrift des Aristoteles hat sich erst mit der Entwickelung des modernen Staates dahin gebildet, daß man jetzt selbst bei ihrer unvollendeten Gestalt einstimmig in ihr das Größte und Reichste erkennt, was wir aus dem Altertum, und wenn man den

Unterschied der Zeiten berücksichtigt, was wir überhaupt auf dem Gebiete der politischen Theorie besitzen."

Man verzeihe das lange Zitat aus Susemihl. Aber der Genius des Aristoteles verführt uns dazu. Auch in der Vorliebe für Zitate steht Aristoteles als Modell obenan. Ich habe mir die Nikomachische Ethik auf die Zitate hin angesehen und im Vorübergehen gefunden, daß Aristoteles in ihr drei Dutzend Zitate anführt, meist aus Dichtern, mit Vorliebe aus Homer, aber auch Sprichwörter, die selbst heute noch im „Büchmann" figurieren. Es ist menschlich und naheliegend, daß ein Mann, der den ganzen Bildungsinhalt seines Zeitalters in sich eingesogen hat, bei analogen oder gar parallelen Gedankenwendungen auf geprägte Merkworte von Dichtern und Denkern stößt, die ihn anheimeln und die er daher zur Bekräftigung seines eigenen Ideenganges gern heranzieht. So beruft sich Aristoteles wiederholt in staatsmännischen Fragen auf Bias, dem er den treffenden Ausspruch entlehnt: „Den Mann erkennt man erst an der Herrschaft." Wir entnehmen dieses Wort jenem Buch der Nikomachischen Ethik, (V, 3), das heute noch als klassisches Muster der Definition der „Gerechtigkeit" von allen Einsichtigen anerkannt wird. Treitschke zwar hielt die aristotelische Definition der „Gerechtigkeit" für „veraltet und überwunden", aber Knapp, Spir, Wundt, Schmoller, Jhering und Spencer — also die kompetentesten Beurteiler unserer Tage — stellen sich noch heute mit rückhaltloser Bewunderung auf den Boden der aristotelischen Definition der Gerechtigkeit, die ihrerseits nichts weiter ist, als eine spezielle Anwendung der Diagonallehre oder Theorie der „mittleren Linie".

Das Wesen der „Gerechtigkeit" beruht, nach Aristoteles, auf verhältnismäßiger (proportionaler) Gleichheit. „Wenn nun das Gleiche ein Mittleres ist, so wird auch das Gerechte ein Mittleres sein" (V, 6). Die Gerechtigkeit aber zerfällt in eine austeilende und ausgleichende. Die Gerechtigkeit erfordert nicht bloß die Gleichbehandlung der Gleichen, sondern auch die Ungleichbehandlung der Ungleichen. Die austeilende Gerechtigkeit, welche nach geometrischer Proportion verläuft, ist Sache der Staatslenkung; sie setzt die Anteile der Regierungsorgane an Macht und Einfluß, die Grenzen von Besitz und Ehren nach geometrischer Proportion fest. Die ausgleichende Gerechtigkeit hingegen zielt auf die Herstellung des gesellschaftlichen Gleichgewichts. Wo die Gleichheit der Menschen durch Natur oder Gesetz-

gebung verletzt ist, da hat die richterliche Gewalt nach arithmetisch berechneter Proportion die künstliche Ungleichheit unter Menschen wettzumachen.

Die aristotelische „Gerechtigkeit" mißt alle Menschen mit gleichem Maße. Sie kennt nur Ein Grundmaß: das Mittlere. Die Formel des Mittleren aber heißt: Suum cuique. Jedem muß das ihm Zukommende und Gebührende direkt zugeteilt werden. Und wo natürliche oder künstliche Hemmnisse sich dieser proportionalen Zuteilung nach Maßgabe der geleisteten Dienste entgegenstellen, da hat die Staatsgewalt mildernd, versöhnend, ausgleichend — direkt durch Gesetzgebung zuweisend und eben damit das gestörte gesellschaftliche Gleichgewicht gewaltsam herstellend — gesetzgeberisch einzugreifen. So denkt der „Reaktionär" Aristoteles über politische oder soziale Gerechtigkeit!

Alles gerechte Handeln ist (nach der Ethik V, 9) die Mitte zwischen Unrecht tun und Unrecht leiden; jenes stellt ein Zuviel, dieses ein Zuwenig dar. Und so ist denn Gerechtigkeit nichts anderes als die Mitte zwischen den beiden äußersten Seiten der Ungerechtigkeit. Der Maßstab aller politischen und rechtlichen Handlungen ist aber und bleibt, nach Aristoteles, das gesellschaftlich Nützliche und gesellschaftlich Schädliche. Alles, was die Interessen der Gesamtheit fördert, ist gut, auch wenn es Einzelinteressen verletzt. Alles das, was das öffentliche Wohl schädigt, ist schlecht, auch wenn es einzelnen bevorrechtigten Persönlichkeiten oder Ständen frommen mag. Ein gerechter und weiser Politiker wird daher nach der Theorie der „mittleren Linie" nur die Diagonale der Interessen aller produzierenden Stände und Klassen arithmetisch festzustellen und gegen einander gerecht abzuwägen haben. Die Festigkeit seines Handelns wird er sich von dieser ermittelten Linie aus vorzeichnen lassen. Diese aber muß dann unbeugsam und unbeirrt verfolgt werden. Und dieses beharrliche Verfolgen nennt man alsdann politischen Charakter, nach der bekannten Definition des Charakters: semper idem velle ac idem nolle. Immer dasselbe wollen, aber auch immer dasselbe verwerfen. Diese Regel kann sich natürlich nicht auf einzelne Handlungen, sondern nur auf bleibende Grundgesinnungen, weiterhin auf Gesetze beziehen. Wer diese „feste, vorsätzliche Richtung des Gemüts" (Ethik II, 6) besitzt, welche immer die Mitte zwischen zwei Fehlern einhält, bekennt sich zur Devise des Aristoteles.

Die Hauptaufgabe der Staatskunst sieht der Stagirite darin, die Bürger durch richtige Gesetzgebung, durch Gewöhnung und Übung im

Vollziehen der Gesetze, tüchtig und tauglich zu machen. Der höchste Lebenszweck der Menschen ist nun einmal die Glückseligkeit, und das Mittel zur Erreichung dieses menschlichen Endzweckes ist: staatliche Erziehung durch entsprechende Gesetzgebung. Ähnlich wie Plato urteilt er: „Man darf nicht glauben, daß irgend ein Bürger sich selbst angehört, sondern alle gehören dem Staat" (Polit. VIII, 1). Der Staat selbst aber regelt die Lebensgemeinschaft seiner Bürger durch vermittelnde Ausgleichung ihrer Interessen auf dem Wege einer weisen Gesetzgebung. Zur Grundnatur der Menschen gehöre Wohlwollen, das Bedürfnis geliebt zu werden, kurz: Sympathie. Von Natur aus ist der Mensch ein *geselliges* Wesen (Eth. Eudem. VII, 10). „Die Menschen würden daher auch in Gemeinschaft leben, selbst wenn kein äußeres Bedürfnis sie dazu nötigte." In der Verfassung ist nun der Staatszweck verwirklicht. Denn „der Staat ist nicht bloß ein Zusammenleben zur Befriedigung der physischen Bedürfnisse, wie der der Bienen und anderer Herdentiere, sondern er regelt zugleich das sittliche Gemeinschaftsleben", das die höchsten Bedürfnisse des Menschen befriedigt.

Darum ist denn auch *der Staat der Inbegriff der „mittleren Linie"*. Er ist seiner Natur nach ein stabiles Gleichgewicht der Interessen, das heißt, er ist auf keinerlei Sonderinteresse gestellt, sondern zur *Ausgleichung* der Sonderinteressen geschaffen. Der Staat führt daher das Prinzip der Arbeitsteilung durch gesetzgeberische Organisierung von Produktion und Konsumtion dergestalt ein, *daß kein Bürger darben darf*. Die richtige Fürsorge für den Einzelnen ist immer nur diejenige, welche dabei zugleich das Wohl des Ganzen im Auge hat. Es liegt darum auch die Idealverfassung in der Mitte zwischen zwei Extremen: weder Tyrannis noch reine Volksherrschaft, sondern ein Mittleres. Denn jeder Bürger muß ein Interesse am Staatsbestande haben. Das kann aber nur dann geschehen, wenn der Staat ihm ebenso viel leistet, wie er dem Staat — so verlangt es die „mittlere Linie". *Und so empfiehlt denn auch Aristoteles als die beste Staatsform die Herrschaft des Mittelstandes*. „Es muß der für den Bestand des Staates gesinnte Teil des Staates stärker sein, als der nicht dafür gesinnte." Voraussetzung der Herrschaft des Mittelstandes ist daher der *mittlere Besitz*. Der Idealstaat des Aristoteles ist daher eine Mischform von Aristokratie und Demokratie. Im neunten Kapitel des sechsten Buches seiner Politik führt er aus: Das Kennzeichen einer guten Mischung

von Demokratie und Oligarchie ist es, wenn eine solche Verfassung sowohl Demokratie als auch Oligarchie genannt werden kann; denn offenbar wird dies nur dann geschehen, wenn die Mischung richtig erfolgt ist, und dies kommt auch bei dem Durchschnitt vor, da jede der beiden äußersten Seiten in ihm zur Erscheinung kommt. In einer solchen gemischten Verfassung darf es, nach Aristoteles, überhaupt keine Klasse im Staate geben, die eine andere Verfassung auch nur verlangt. In einer solchen Verfassung nämlich, die sich streng an die mittlere Linie der Interessen hält, ist die verhältnismäßige Gleichheit aller zugleich mit der unbedingten Gleichheit des Rechtsschutzes gewährleistet.

Kein Bürger darf in einem nach der „mittleren Linie" eingerichteten Staat eine übergroße Macht, sei es an Besitz, sei es an Einfluß, erlangen. Die „mittlere Linie" fordert: „Der Staat selbst will möglichst aus gleichen oder ähnlichen Gliedern bestehen"; er will eine Herrschaft sein über Freie und möglichst Gleiche. Staatsämter dürfen niemals durch Bereicherung ausgebeutet werden. Die staatliche Gesetzgebung hat dafür zu sorgen, daß die Chrematistik, die auri sacra fames, das Haschen und Jagen nach dem Golde nicht aufzukommen vermag. Aristoteles ist im Interesse der mittleren Linie ein geschworener Feind der allzu großen Vermögen. Der Politiker der „mittleren Linie" hat für den dauernden Wohlstand der großen Masse des Volkes ebenso fürsorglich einzutreten, wie er gegen die Ansammlung gefährlicher Kolossalreichtümer mit allen gesetzgeberischen Mitteln entgegenzuarbeiten hat. Zu Aristoteles' Zeit schwur man in manchen Oligarchien: „Und dem Volke will ich feindselig gesinnt sein und ihm Schaden zufügen, so viel ich vermag." Diesem infernalischen Schwur der Machthabenden setzt Aristoteles den Schwur der „mittleren Linie" entgegen: „Ich will dem Volke nie Unrecht tun."

So sieht der Philosoph der „mittleren Linie" in Wirklichkeit aus — der „Anwalt der finstersten und zähesten Reaktionszeit, welche die Menschheit erduldet hat". („Vorwärts.") Der Anwalt? Wo hat Aristoteles, der Mann des stetigen Fortschrittes, der Philosoph des Entwickelungsgedankens, Handhaben zur Motivierung des Rückschritts, der „finstersten und zähesten Reaktion" geboten? Welche seiner Lehren reizt zur Verherrlichung prinzipieller Rückständigkeit? Wenn das Mittelalter — nebenbei bemerkt: nicht das ganze, sondern erst vom zwölften Jahr-

hundert ab — Aristoteles als den „summus philosophus“ gefeiert hat; soll er die Verantwortung für den Mißbrauch tragen, den Einzelne oder ganze Zeitalter mit seinem Namen oder seiner Lehre getrieben haben? Wie müßte da erst das Schuldkonto Gottes belastet erscheinen, der dieses ganze Mittelalter nicht bloß duldete, sondern es sogar geschehen ließ, daß alle Greuel der Inquisition in seinem Namen — in majorem Dei gloriam — verübt wurden?

Die Logik des „Vorwärts“ vermag ich ebenso wenig zu begreifen, wie seine Vertrautheit mit philosophiegeschichtlicher Einzelforschung zu bewundern. Den „Kommunisten“ Plato heute noch gegen den „Reaktionär“ Aristoteles ausspielen zu wollen, geht wirklich nicht an. Pöhlmann, Gomperz und die neuere Plato-Forschung haben uns denn doch eines Besseren belehrt! Auch ich glaube (Soziale Frage im Lichte der Philosophie, 2. Auflage, 1903, S. 170) den Nachweis geführt zu haben, daß der „Individualist“ Aristoteles ein ungleich besserer Sozialist als der angebliche „Kommunist“ Plato gewesen ist. Es mag genügen, die richtige Gestalt des Philosophen der „mittleren Linie“ dem von ihm entworfenen Zerrbild kühl und sachlich gegenüber gestellt zu haben. Temperamentvollere Polemik könnte gar leicht dazu verführen, die „mittlere Linie“ des guten Geschmacks zu verschieben, und das wäre in diesem Zusammenhange ein gedanklicher Druckfehler.

Vielleicht einigen wir uns in unserem Werturteil über Plato und Aristoteles auf der ästhetischen Mittellinie: Goethe, den man immer als Schutzgeist anrufen sollte, wenn es innerlich brennt. Zu Raphaels „Schule von Athen“, auf welcher Plato — erdentrückt und gedankenverklärt — zum Himmel weist, während Aristoteles den Blick klar und besonnen auf die Erde richtet, bemerkt Goethe in einer vergleichenden Charakteristik beider Philosophen: Plato verhält sich zur Welt wie ein seeliger Geist, dem es beliebt, einige Zeit auf ihr zu herbergen. Aristoteles dagegen steht zur Welt wie ein Mann ein baumeisterlicher. Er ist nun einmal hier und soll hier wirken und schaffen. Er erkundigt sich nach dem Boden, aber nicht weiter, als bis er Grund findet. Von da bis zum Mittelpunkt der Erde ist ihm das übrige gleichgiltig. Er umzieht einen ungeheueren Grundkreis für seine Gebäude, schafft Materialien von allen Seiten her, ordnet sie, schichtet sie auf und steigt so in regelmäßiger Form pyramidenartig in die Höhe, wenn Plato einem Obelisken, ja einer spitzen Flamme gleich den Himmel sucht.

V.

Mengers volkstümlicher Arbeitsstaat und der Rechtssozialismus.

Die Sozialdemokratie hat endlich wieder einen großen Theoretiker gefunden. Seit dem Tode von Engels verfügte sie freilich über Millionen Köpfe. Nur der Kopf wollte sich nicht einstellen. Schippel, David, Bernstein und Kautsky fordern die strenge Wissenschaft zu ernster Prüfung und fachlicher Stellungnahme heraus; aber diese Ressortchefs der Sozialdemokratie können uns nicht darüber hinwegtäuschen, daß es ihren gefügigen Gliedern an einem Haupt fehlt. Vieläugig, hunderthändig, tausendfüßig ist der agitatorisch wirksame sozialdemokratische Koloß. Der junge Riese dehnt und reckt sich mit unheimlicher Wachstumsbeschleunigung zu überwältigenden Dimensionen aus. Aber das Scherzwort des weltgewandten englischen Lordkanzlers Franz Bacon gellt uns in die Ohren: Riesen gleichen Häusern mit fünf Stockwerken, bei denen bekanntlich das oberste Stockwerk, das fünfte, am Schlechtesten eingerichtet zu sein pflegt. Als das Freundespaar Marx und Engels in Gemeinschaft mit, aber unabhängig von Lassalle die deutsche Sozialdemokratie als Partei gründete, sah man von dem künftigen Wunderkind nur den Kopf und so gut wie gar keine Glieder. Und der gewaltige Kopf eines Karl Marx reichte denn auch für die erste Wachstumsperiode vollkommen aus; aber eben nur für die erste. Eine neue Zeit brach an. Als der Prophet Marx in seinem Vaterlande endlich zu gelten begann, hörte er auf, Prophet zu sein. Äußeres Wachstum der Partei und innere, logische Erstarkung verliefen nicht mehr parallel, sondern umgekehrt proportional. Je größer der Territorialbesitz der Partei wurde, desto fataler schrumpfte

ihr wissenschaftlicher Gehalt zusammen. Als Marx noch lebte, gab es Führer ohne Partei; jetzt gibts umgekehrt: eine Partei ohne Führer. Aus der trüben Flutwelle des Dresdener Parteitages taucht mit weithin leuchtenden Lettern eine Einsicht mit zwingender Klarheit empor: die deutsche Sozialdemokratie besitzt heute nur noch Männer, aber keinen Mann mehr.

Am Besten gedieh die Partei unter der Herrschaft des gedanklichen Absolutismus. Es ist das große Geheimnis der Selbsterhaltung aller Orthodoxie, auch der politischen, auf die „Worte eines Meisters" zu schwören, heiße dieser Meister nun Stahl, wie der Begründer der ultrakonservativen, oder Marx, wie der der ultraradikalen Partei. Wie die Truppen sich um Fahnen und Standarten scharen, denen sie blindlings folgen, so haben wohldisziplinierte politische Parteien ihren Heiligen, dem sie in unbedingter Treue anhangen. Hier ist der Name nicht „Schall und Rauch", sondern zusammenhaltendes Symbol, Erkennungszeichen der Zusammengehörigkeit; Kokarde. Das Personifizierungsbedürfnis, die Fetisch-Sehnsucht, der Namen-Kultus, die Heroen-Verehrung sitzen der Menschennatur tiefer im Blut, als die kecken Verteidiger der horazischen Kritiker-Maximen „nil admirari" und „nullius jurare in verba magistri" sich träumen lassen. Die Menge will bewundern, nachahmen, treu anhängen. Sie zertrümmert immer nur alte Götzen, um neue an die Stelle zu setzen. Wie sie Sitten und Bräuchen Jahrhunderte lang unwandelbar folgt, weil sie sich darauf verläßt, daß ihre Vorfahren die Nützlichkeit dieser Sitten und Bräuche schon durchdacht haben werden, so folgt sie aus Bequemlichkeit gern irgend einer fertigen politischen Doktrin, lieber noch einem zum festen Schlagwort verdichteten Parteiideal, am Allerliebsten aber einem „representative Man", einer gewaltigen, führenden, bezwingenden Persönlichkeit.

Eine solche Persönlichkeit besaß die Sozialdemokratie einst in Karl Marx. Durch das verblüffende Maß seines Wissens und die ätzende Schärfe seiner Dialektik, vor Allem aber durch das überzeugende Pathos einer hochgestimmten, redlich ringenden, in ihrem innersten Kern unantastbaren Apostelnatur nötigte er auch dem wissenschaftlichen Gegner Achtung nicht nur, sondern geradezu Bewunderung ab. Marx überwältigte die deutschen Katheder. Unter Führung Schmollers und Wagners erklärte der deutsche Kathedersozialismus einstimmig, man habe es mit einem ebenbürtigen wissenschaftlichen Gegner zu tun, den man wider-

legen müsse, aber nicht ignorieren dürfe. Eine weitschichtige Marx-Literatur entstand, die sich mit Marx polemisch auseinandersetzte, aber seine Originalität anerkannte. Da kam (1886) die wissenschaftliche Opposition gegen die Originalität von Marx auf der einen, gegen die Giltigkeit seiner Thesen auf der anderen Seite: aus Österreich. Im Jahre 1886 erschien Anton Mengers „Recht auf den vollen Arbeitertrag", worin auf Grund eingehender Studien über den älteren englischen Sozialismus die Behauptung aufgestellt wird, die wesentlichsten Gedanken von Marx seien schon bei den älteren englischen Sozialisten Hall, Thompson und Godwin zu finden. Dieser Nachweis wurde vielfach für gelungen erachtet, bis jüngst August Onken in Bern in Bezug auf William Thompson zeigte, daß Menger zu Unrecht gegen Marx den Vorwurf erhoben habe, die grundlegenden Theorien von Thompson entlehnt zu haben, ohne seine Quelle zu nennen.

In anderer Richtung ist ein zweiter Österreicher, Julius Wolf, damals in Zürich, jetzt in Breslau, gegen die wissenschaftliche Position von Marx aufgetreten. Im Jahr 1892 veröffentlichte Wolf sein Buch über „Sozialismus und kapitalistische Gesellschaftsordnung." An der Hand der Konsum-, Armen-, Bettler-, Kriminal- und Einkommens-Statistik, der Sparkasseneinlagen, der Erbschaftsteuer und der Sterblichkeitstatistik suchte Wolf mit anerkennenswertem Wagemut die zum Dogma verhärtete Lehre von der Proletarisierung des Mittelstandes zu erschüttern. Die Tatsachen haben die Position Wolfs gegen Marx gestützt. Die französischen und englischen Einkommensteuerstatistiken der letzten Jahre ergaben dasselbe Bild, das Wolf auf Grund der sächsischen, preußischen und züricher Einkommensteuerstatistik entworfen hatte: das Anwachsen und nicht die Zerreibung des Mittelstandes. Der revisionistische Sozialismus, besonders Eduard Bernstein, erkannte in ehrlichen Worten an, daß die „Verelendungstheorie" von Marx nicht mehr zu halten sei. Zwei der wertvollsten Paradestücke der sozialistischen Propaganda, das schon von Marx angefochtene „Eherne Lohngesetz" Lassalles, und die „Verelendungstheorie" von Marx, wandelten in die Rumpelkammer verschlissener politischer Schlagwörter. Dann kamen die dialektische Methode, die materialistische Metaphysik, die Werttheorie, insbesondere die Mehrwerttheorie, endlich die materialistische Geschichtsauffassung an die Reihe. Aus dem Prachtbau der politischen Architektur Marxens verschwand eine Säule nach der anderen. Die revisionistische Kritik der Jungsozialisten

ging den Fundamenten des Marxismus prüfend nach und Alles, was geborsten oder schadhaft schien, wurde unbarmherzig entfernt. Und da stellte sich denn sehr bald heraus, daß gerade die theoretischen Fundamente, auf denen der imposante Bau ruhte, bedenklich erschüttert waren.

In der höchsten Not erschien der Retter. Anton Mengers „Neue Staatslehre", im Herbst 1902 ausgegeben, errichtete in aller Stille einen sozialistischen Neubau. Der scharfe Kritiker, der Marx einst an den Pranger gestellt hatte, arbeitete seit Jahren in der Klause einer sorgfältig gesammelten und gewissenhaft verarbeiteten sozialistischen Privatbibliothek unverdrossen an einem System des Sozialismus. Man wußte längst, daß Anton Menger mit sozialistischem Öl gesalbt ist; hatte er doch in seiner Schrift „Das bürgerliche Recht und die besitzlosen Volksklassen" Gedanken entwickelt, die in der sozialisierenden Tendenz des Bürgerlichen Gesetzbuches im Deutschen Reich ihren Niederschlag gefunden haben. Man hielt den vorgeschrittensten der berühmten drei Brüder Menger bis dahin für einen Kathedersozialisten, im besten Fall für einen Vertreter des Rechtssozialismus, aber nicht für einen entschiedenen Sozialdemokraten, als den er sich zu allgemeinem Erstaunen in seiner „Neuen Staatslehre" entpuppt.

Die offizielle Sozialdemokratie hat den neuen Apostel abgelehnt. Mag Marxens Bau immerhin Risse und Spalten zeigen: man ist doch wohnlich eingerichtet. Die Lücken der Theorie sind notdürftig gestopft, die Löcher geschickt verkleistert, so daß man im alten Heim immer noch behaglich hausen kann, ohne sich der Gefahr auszusetzen, in Mengers Neubau nur den Trockenwohner zu spielen. Das Beharrungsgesetz in der Natur, von dem das politische Trägheitsgesetz nur einen Spezialfall bildet, ist jeder Neuerung von vorn herein abhold. Und so kommt es, daß auch der äußerste Radikalismus sehr bald die Tendenz zeigt, zur Orthodoxie zu erstarren. Atheismus und Nihilismus haben so gut ihre Fanatiker wie die blindesten Kirchengläubigen. Selbst der rüdeste Skeptizismus, der an Allem zweifelt, auch daran, daß er zweifelt, gerinnt mit der Zeit zum erkenntnistheoretischen Dogma. Was Wunder also, wenn die Zionswächter des theoretisch Bestehenden, die Orthodoxen des Marxismus Jeden zum Tempel hinausjagen, der die politisch alleinseligmachende Formel des unfehlbaren Sozialpapstes nicht nur antastet, sondern sogar sich erdreistet, eine neue Heilswahrheit zu künden?

Um nichts Geringeres handelt es sich in der „Neuen Staatslehre". Sie gibt ein System des Sozialismus ohne — richtiger sogar: gegen — Karl Marx. Die materialistische Geschichtsauffassung wird rückhaltlos preisgegeben. Sie könnte „für die Entwickelung des volkstümlichen Arbeitstaates verhängnisvoll werden". Haben die Nationen erst angefangen, ihr ganzes vergangenes Handeln mit Marx lediglich als Folgeerscheinungen ökonomischer Triebfedern zu betrachten und sich auch für die Zukunft ausschließlich wirtschaftliche Ziele zu setzen, so könnte die soziale Bewegung, „trotz ihrem ungeheueren Aufwand von geistigen und physischen Kräften, schließlich in einen armseligen Mast- und Futterstaat ausmünden". „Nichts tut deshalb den Tatsachen mehr Gewalt an, als dies innerlich so ungleichartige geistige Leben und seine Umgestaltungen auf eine einzige Ursache, etwa auf die wirtschaftlichen und technologischen Verhältnisse (Marx) zurückzuführen. Mit dem gleichen Rechte könnte man den Verlauf der Menschengeschichte und die astronomischen und geologischen Veränderungen demselben Erklärungsprinzip unterwerfen". Familie, Religion und Staat dürfen nicht als bloße Folgeerscheinungen der wirtschaftlichen Verhältnisse hingestellt werden. Die Religion habe bei allen Völkern in ihren älteren Epochen eine entscheidende Stellung eingenommen; „und selbst heute beeinflußt der Staat die Volkswirtschaft ungleich mehr als umgekehrt". Wenn also Marx und Engels, mehr noch der Marxismus, auch das religiöse Leben als eine bloße Konsequenz der wirtschaftlichen Verhältnisse betrachten, so streifen solche Ansichten „hart an das Gebiet der Lächerlichkeit". Selbst die Schlußsätze der „neuen Staatslehre" sind offenbar gegen Marx gerichtet: „Freilich genügt zu diesem Zweck nicht, einige von den älteren englischen und französischen Sozialisten aufgefundene ökonomische Lehrsätze in neuer Form zu wiederholen; vielmehr muß das ganze Gebiet des geistigen Lebens: die Philosophie, das Recht, die Moral, die Kunst und die Literatur mit sozialistischem Geist erfüllt werden."

Danach kennzeichnet sich der „volkstümliche Arbeitsstaat" Mengers — um ein napoleonisches Wort von verächtlichem Beigeschmack zu gebrauchen — als Ideologie. Und Menger kann es Marx nicht verzeihen, daß er als Volksführer die „ideologischen" Faktoren mit galligem Spott abtut, um sie als bloße Folgeerscheinungen der wirtschaftlichen und technologischen Verhältnisse zu betrachten. Die neue Wendung, die Menger der sozialistischen Theorie gegeben hat, läßt sich kurz so zusammenfassen:

Los vom Materialismus und zurück zu den ideologischen Faktoren! Die revisionistische Kritik (Konrad Schmidt, Bernstein, Woltmann) hat diese Rückbildung zum Idealismus unter neukantischer Flagge längst vorbereitet. Aber erst Mengers Staatslehre stellt sich entschlossen auf den Boden der von Marx mißachteten ideologischen Faktoren und konstruiert von hier aus jenen „volkstümlichen Arbeitstaat", der vielleicht einmal zum Grundbuch des rechten, antirevolutionären Flügels der sozialdemokratischen Partei erhoben wird. Dieser „volkstümliche Arbeitsstaat" hat Platz für das Privateigentum an verbrauchbaren Sachen, da er nur die benutzbaren Sachen und Produktionsmittel in Staatseigentum überführt. Er hebt das Privatrecht nicht ganz auf, sondern schränkt es im Sinn der wirtschaftlichen Umformung auf das Notwendigste ein. Ebensowenig wird das Erbrecht ganz abgeschafft; ihm wird nur ein streng demokratischer Charakter verliehen; ferner wird die gesetzliche Erbfolge auf Kinder, Eltern und Geschwister eingeschränkt; „darüber hinaus erbt der Staat oder der staatliche Verband". Die Ehe bleibt in ihrer monogamischen Form unangetastet. Freie Liebe, Staatsehe und Vielehe werden aus Nützlichkeitserwägungen ausdrücklich verworfen, Erhaltungs- und Erziehungspflicht der Eltern gegen die Kinder werden anerkannt: die Alimentationspflicht unehelichen Kindern gegenüber wird schärfer umgrenzt als im heutigen individualistischen Staat. Strafrecht und Prozeßrecht werden auf das in einem „volkstümlichen Arbeitsstaat" erforderliche Maß zurückgeführt. Von den Staatsformen werden Monarchie und Republik als ebenbürtig anerkannt. Menger läßt durchblicken, daß die sozialisierten romanischen Völker wohl zur republikanischen Staatsform übergehen werden, die germanischen Völker aber die Monarchie beibehalten dürften. Hier wird „die Monarchie auch nach Einführung der neuen Gesellschaftsordnung noch auf längere Zeit, vielleicht sogar auf unbestimmte Dauer gesichert bleiben". Die durchgehende historische Parallele Mengers ist die Einführung des Christentumes durch Kaiser Konstantin. Wie diese zentrale Persönlichkeit der Weltgeschichte dem „Zankduett" dreier Jahrhunderte zwischen Christen und Heiden ein entscheidendes Ende bereitet hat, so sei es denkbar, daß ein künftiger Konstantin den Gegensatz zwischen Kapital und Arbeit durch die Zwangseinführung des „volkstümlichen Arbeitsstaates" . . . für immer ausgleichen werde. Von den „gesetzgebenden Gewalten" läßt Menger das parlamentarische Regierungssystem, ferner das Zweikammersystem bestehen;

doch sollen auch die hervorragendsten Vertreter der Wissenschaft, Kunst und Literatur durch Wahl oder Ernennung in die erste Kammer kommen. Daneben empfiehlt er das Referendum, das er sogar in einer monarchischen Staatsform — einer solchen wenigstens, wie sie ihm allein noch für die Zukunft möglich erscheint — für durchführbar hält.

Dem Gemeindesozialismus wird kräftig das Wort geredet. Die vollziehende Gewalt im volkstümlichen Arbeitsstaat zerfällt in Ordnungs- und Wirtschaftsbehörden. Ebenso werden Gerichte und Verwaltungsorgane in Ordnungs- und Wirtschaftsbehörden umgewandelt. Menger weiß sich — gestützt auf die Analogie der großen französischen Revolution — von demokratisch-philanthropischen Überschwänglichkeiten frei. „Kein volkstümliches Vorurteil darf deshalb die Machthaber der neuen Staatsordnung davon abhalten, durch neue zweckmäßige Organisation der Staatsbehörden für eine starke Regierung Sorge zu tragen."

Religion ist nicht Privatsache. Im volkstümlichen Arbeitsstaat wird die Religion eine ungleich geringere Rolle spielen als heute, aber ganz ohne Religion wird auch er nicht auskommen. „Physische und moralische Übel werden immer bestehen und in frommen Gemütern das religiöse Bedürfnis hervorrufen." Deshalb wird auch Mengers Staat den Religionsgenossenschaften „die zu ihrem Kultus notwendigen Sachgüter und Dienstleistungen zuweisen; er hat aber auch dafür das Recht, sie zu organisieren und zu beeinflussen."

Ein radikaler Einschnitt erfolgt in den Studienplan des volkstümlichen Arbeitsstaates. Das Studium der Antike wird erbarmungslos gestrichen. Wer die Schule hat, ist im Besitz der Macht. Menger sagt nicht nur mit Bacon: Wissen ist Macht, sondern sogar: Macht ist Wissenschaft. Er exemplifiziert an Deutschland und England. In der deutschen Wissenschaft ist die Gottheit weniger geschützt als der König, in England ist ein Angriff auf die Gottheit viel gefährlicher als einer auf den König. Die Gelehrten begehen sicher keinen bewußten Treubruch an der Wahrheit; aber „dauernde Machtverhältnisse schaffen eine geistige Atmosphäre, der sich die Einzelnen nicht leicht entziehen können. Deshalb kann man mit gutem Grunde behaupten: für wen die Gelehrten schreiben und die Gerichte sprechen: Das ist der Mächtigste im Land."

Menger ist weder Anhänger des internationalen noch Vertreter des revolutionären Sozialismus. Der genossenschaftliche Sozialismus, dem Fourier und Owen, Blanc und Lassalle anhingen, ist in den zahlreichen

Experimenten des neunzehnten Jahrhunderts „ohne Ausnahme mißlungen." Der revolutionäre Sozialismus von Marx und Engels ist nach Menger nicht nur unzweckmäßig, sondern geradezu unmöglich. Die neue soziale Ordnung wird vielmehr — ähnlich wie die des Christentums — nicht als ein Prozeß von Jahren oder Jahrzehnten, sondern als ein solcher von Jahrhunderten angesehen (man denke an Lassalle und Rodbertus). Der erste positive Schritt zum volkstümlichen Arbeitsstaat ist die Einlösung des Großbesitzes durch die Staatsgewalt. Nicht um Konfiskation, sondern um Ablösung des Großbesitzes handelt es sich bei Menger. Diese Ablösung hätte sich aber nicht auf den Großbesitz allein zu beschränken, sondern auch auf Industrie-, Handels-, Haus- und Papierbesitz zu erstrecken. Der Mittel- und Kleinbesitz würde zunächst in den Formen des Privatrechtes fortbestehen. Aber ähnlich wie im Mittelalter das Allodialsystem allmählich von der feudalen Ordnung schiedlich, friedlich abgelöst wurde, so müsse dereinst die sozialistische Wirtschaftsordnung die herrschende individualistische ersetzen. Ist durch Ablösung des Großbesitzes der erste Schritt geschehen, so wird sich die Durchführung des volkstümlichen Arbeitsstaates rascher vollziehen als der weltgeschichtliche Kampf zwischen Heidentum und Christentum.

Darf man Menger nach Alledem zu jenen Halbsozialisten werfen, die er selbst oft mit grimmem Spott abfertigt? Die offizielle Parteiparole der Sozialdemokratie lautet: Menger ist ein Halbsozialist! Die Halbsozialisten aber, die auf dem Boden des von mir so genannten Rechtssozialismus stehen, rufen den Marxisten entgegen: Menger ist Vollsozialist! Nur ist er kein materialistischer Vollsozialist marxischer Färbung, sondern ideologischer Vollsozialist nach älterem französisch-englischem Muster.

An Auseinandersetzungen mit Menger fehlt es nicht. Die sozialdemokratischen Parteiorgane insbesondere haben das Werk als sozialistische Ideologie mit wohlwollender Herablassung begrüßt, aber nicht in den Kanon ihrer politischen Evangeliensammlung aufgenommen. Der Rechtssozialismus, der die Überführung des heutigen individualistischen Staates in den künftigen sozialistischen durch beharrlichen Ausbau des sozialen Rechtes anstrebt, hat zu Mengers Werk noch nicht Stellung genommen. Und da es auf den ersten Blick den Anschein gewinnen könnte, als sei Menger dem Rechtssozialismus und nicht dem Vollsozialismus beizuzählen, soll hier auf die Trennungslinien zwischen den Rechtssozialismus und Mengers „Neuer Staatslehre" hingewiesen werden.

Der Rechtssozialismus vermag sich weder das Prinzip noch viel weniger das Tempo des volkstümlichen Arbeitsstaates anzueignen. Ein paar Worte pro domo zunächst, zur Rechtfertigung des Ausdruckes „Rechtssozialismus". Im Jahr 1897 habe ich in meiner „Soziale Frage im Lichte der Philosophie", ferner in dem Buch „An der Wende des Jahrhunderts. Versuch einer Kulturphilosophie" (1899), endlich in einem jüngst erschienenen Werk „Der Sinn des Daseins. Streifzüge eines Optimisten durch die Philosophie der Gegenwart" (1904) den Standpunkt des Rechtssozialismus zu vertreten gesucht. Danach sehen wir im Recht ein Erziehungssystem für Erwachsene. Gewiß schaffen die Gesetze keine Weltanschauung, sondern geben ihnen nur Ausdruck. Zunächst muß sich eine soziale Weltanschauung bilden, deren Niederschlag das sozialisierte Recht sein wird. Das sozialisierte Recht erweist sich dann als Sozialpädagogik für Erwachsene, sofern es den ökonomischen Individualismus abdämmt und dessen Wurzeln abgräbt. Hat das römische Recht das egoistische Individuum geradezu gezüchtet, so wird der Rechtssozialismus einen höheren Typus Mensch, den Sozialmenschen, durch seine Institutionen erziehen. Durch soziale Motivgebung vermögen wir den Willen der kommenden Geschlechter zu bilden. Die in ein sozialisiertes Milieu hineingeborenen Nachkommen werden es unvergleichlich leichter haben, die Niederzwingung ihrer natürlichen Individualinteressen durch Selbstzucht herbeizuführen, als wir heute Lebenden. Schaffen wir daher ein sozialisiertes Milieu: dann wird sich aus dem heutigen Not- und Zwangsstaat der künftige soziale Kulturstaat von selbst herausschälen. Wir Evolutionisten und sozialen Optimisten glauben eben an eine Vervollkommnungsfähigkeit der menschlichen Natur. Deshalb halten wir den vollkommen solidarisierten Sozialstaat der Zukunft im Prinzip für möglich; aber erst müssen die Menschen sozial erzogen werden. Wir Kinder des individualistischen Staates sind kein Material für einen sozialistischen Staat. Aber wir fühlen, daß einem solchen Staate die Zukunft gehört. Darum wollen wir die Nachwachsenden durch bewußte und unbeirrbare Fortführung der sozialen Gesetzgebung zu solidarisch empfindenden Menschen erziehen, die für den Sozialstaat dann sittlich reif sein werden.

Menger dagegen ist Gewaltrechtstheoretiker, wie Thukydides, die Sophisten, Epikur, Macchiavelli, Hobbes, Spinoza und Haller. Jeder Staat entspringt aus Machtverhältnissen und nur aus diesen. Die überlieferten Machtverhältnisse gegen innere und äußere Feinde zu schützen,

ist nach ihm das Ziel aller Staatstätigkeit in einem Machtstaat. Nur werden in seinem volkstümlichen Arbeitsstaat die Kulturaufgaben die Hauptrolle, die Machtfragen eine untergeordnete Nebenrolle spielen. Aber auch dieser Staat wird, wie die heutige Rechtsordnung, auf den Egoismus gebaut sein müssen. Der „Egoismus wird immer die vornehmste aller Triebfedern menschlichen Handelns bleiben". „Überhaupt wäre es ein verhängnisvoller Irrtum, wenn man annehmen wollte, daß selbst der gewaltigste Umsturz der staatlichen Ordnungen die Grundtriebe der Menschennatur wesentlich verändern könnte". Deshalb müsse der sozialistische Staat weniger auf Aufopferung und Brüderlichkeit als auf eine vernünftige Ausgleichung der Interessen gestellt sein.

Hier gehen wir nicht mit. Wir Evolutionisten bestreiten, wie die Unveränderlichkeit der Arten, so die Stabilität der Instinkte. In unseren Augen fließt Alles, auch die menschliche Gattungnatur. Der Barbar hat andere Instinkte als der Proanthropos und der Kulturmensch andere als der Barbar. Instinkte sind, mit Hering zu sprechen, aufgespeicherte Gattungserfahrungen. Lasset die Menschen als Raubtiere in anthropophagem Zustande leben, so werden sich ihre vererbten Gattungserfahrungen zu Raubtierinstinkten verdichten. Lasset die Menschen Generationen lang unter der Herrschaft sozialisierter Institutionen leben, so werden sich in ihnen solidarische Gattungserfahrungen ansammeln, die sie — verschärft und verfeinert — ihren Nachkommen als durchdachte Probleme der Vorzeit anzüchten. Wer den Glauben an die Verbesserungsfähigkeit der Menschennatur preisgegeben hat, der ist und bleibt soziologischer Utopist, wenn er sich dem Wahne hingibt, Staaten künstlich und vorzeitig, gleichsam auf Verabredung und nach Studierstuben-Rezepten, anfertigen zu können. Staaten wachsen aus sozialpsychischen Notwendigkeiten heraus, aber man macht sie nicht auf Bestellung.

Wie wenig Menger seiner eigenen Forderung von der Unveränderlichkeit der egoistischen Grundnatur des Menschen treu geblieben ist, ersieht man aus seinen allgemeinen Grundsätzen für die Einführung des volkstümlichen Arbeitsstaates. Hier werden politische Revolutionen als „Schaum auf dem Strome des Völkerlebens" abgelehnt. Dagegen setzt die Einführung seines volkstümlichen Arbeitsstaates eine völlige Umbildung alles Tuns und Lassens seiner Staatsgenossen voraus, eine sittliche Wiedergeburt, die ich zwar für möglich halte, die aber jedenfalls nur das Ergebnis einer langen Volkserziehung sein kann. „Eine plötzliche sozialistische

Schilderhebung kann ihr Ziel ebensowenig erreichen, wie etwa ein Gesetz, daß alle Staatsbürger von einem bestimmten Zeitpunkt an weise und tugendhaft sein sollen." Das ist genau der Standpunkt des von mir vertretenen Rechtssozialismus, den Menger im achten Kapitel seines ersten Buches so nachdrücklich bekämpft hat.

Aber auch mit dem Tempo Mengers vermag sich der Rechtssozialismus nicht zu befreunden. Wir sind einig in der Verwerfung des Anarchismus, in der Überwindung des individualistischen Staates, in der Betonung der Unentbehrlichkeit des Rechtes und der sittlichen Ordnung, im Urteil über den Wert und die Haltbarkeit des Privateigentumes und der heutigen Familienform, in der Erweiterung der Alimentationspflicht gegen uneheliche Kinder und in der Beschränkung des Erbrechtes, obgleich wir in all diesen Fragen maßvollere und langsamere Reformen fordern als Menger. Über Menger hinaus verlangen wir eine Antitrustgesetzgebung, eine Mischform von Staats- und Privatbetrieb, wie sie Gierke in seinem „Genossenschaftsrecht" als geschichtlich wirksam gewesene Phase aufgedeckt hat. Wir verlangen staatliche Regulierung des Genossenschaftswesens und beginnen, wie Menger, mit einem Gemeindesozialismus, der dieses Experiment im Kleinen darstellt. Wir fordern Verstaatlichung des gesamten Versicherungswesens. Wir gehen dann über zur staatlichen Beschlagnahme aller noch unentdeckten, besonders der unterirdischen Güterquellen, als da sind: Monopolisierung der Wasserkräfte, Kohlengruben und Bergwerke, endlich ein staatliches Monopol der Erfindungen. Wir erkennen mit Menger an: das Recht auf Existenz, das Recht auf Arbeit, die staatliche Regulierung des Arbeitsnachweises und Arbeitsschutzes; wir fordern endlich mit Menger die Arbeitspflicht jedes Staatsbürgers, einen wissenschaftlich nach Berufen zu fixierenden Normalarbeitstag, endlich Sozialisierung von Moral und Religion, von Wissenschaft, Kunst und Erziehung. Was uns Rechtssozialisten von den Vollsozialisten trennt, möchte ich so bezeichnen: die Sozialdemokraten verlangen die Aufhebung, wir den Ausbau des heutigen Staates mit Hilfe eines sozialen Rechtes. Revolutionen sind soziale Katastrophen, die uns zurückwerfen, statt uns vorwärts zu schieben. Wir wollen unbeirrt, unverdrossen an der Sozialisierung des Menschengeschlechts arbeiten, um die kommenden Geschlechter für den Sozialstaat heranreifen zu sehen. Deshalb verwerfen wir den Galoppschritt Mengers. Gerade weil wir die Freiheit über Alles lieben, verabscheuen wir die Zügellosigkeit, und weil wir die Gleich-

heit vor dem Gesetz als den tiefsten Sinn der Geschichte erfassen, bekämpfen wir mit allem Nachdruck jede Abbiegung, jede Abirrung, jede Gewaltsamkeit, die uns auf dem Umwege eines berauschenden Augenblickserfolges der Revolution, dem Absolutismus und der Reaktion unaufhaltsam entgegentreiben.

Und doch begrüßen auch wir Rechtssozialisten Mengers „Neue Staatslehre" mit großer Wärme. Wir sehen darin den Versuch eines ernsten, juristisch geschulten Denkers, für den Sozialstaat der Zukunft ein Rechtssystem vorzubereiten und wissenschaftlich auszugestalten. Wir differenzierte Kulturmenschen können ohne jene generelle Regelung unserer Beziehungen, wie sie der Staat festsetzt, keinen Tag nebeneinander leben, aber ohne Recht keine Minute. Sollte nun, allen Ermahnungen der Einsichtigen zum Trotz, die ja sämtlich vom Revolutionismus zum Evolutionismus übergegangen sind, über Nacht, aus unvorhergesehener Veranlassung, eine soziale Katastrophe entstehen, ein Weltbrand ausbrechen und der soziale Staat vorzeitig und verfrüht sich konstituieren, so findet er in Mengers Rechtssystem, im Barackenbau des Juristen, wenigstens vorläufigen Unterschlupf.

VI.

Der Rechtssozialismus und die politischen Parteien.

„Sozial wollen wir alle sein", lautet eines jener vielen geflügelt gewordenen Worte, die der Deutsche Kaiser geprägt hat, und die durch diesen ihren Aichstempel zur marktgängigen Münze geworden sind. Vom äußersten linken bis zum extremsten rechten Flügel der politischen Gesinnung und Überzeugung schwirrt uns das gehätschelte Schlagwort „sozial" in allen Tonarten entgegen, vom fortissimo Bebels angefangen bis herab zum pianissimo Stöckers. Bei der kaninchenhaften Fruchtbarkeit der deutschen Wortbildung, die grammatisch der „freien Liebe" huldigt, sofern sie Wort- und Begriffsverkuppelungen ungezügelter Art duldet, ohne ein sprachliches Standesamt zu kennen, wie es die Franzosen in ihrer Akademie besitzen, darf es uns nicht weiter wundernehmen, wenn sprachliche Bastardgebilde wie „Sozialliberal", „Sozialkonservativ", „Sozialnational" in bürgerlichen Ehren und Züchten stehen. Der gute Littré würde sich im Grabe umdrehen, und die Zopfgelehrten der französischen Akademie dürften sich dreimal bekreuzigen, wenn man ihnen zumuten wollte, der von mir vorgeschlagenen Parteibezeichnung „Rechtssozialismus" — zu einem einzigen Worte verschmolzen — die wissenschaftliche Sanktion zu erteilen, also die sprachliche Verknüpfung der Worte „Recht" und „Sozialismus" zum Wortgebilde „Rechtssozialismus" auszusprechen.

Der deutsche Sprachgeist ist solchen Wortverbindungen gegenüber ganz ungewöhnlich duldsam. Er findet Wortungetüme wie „Kohlenbergwerksvizedirektors-Gattin" komisch, aber sprachlich nicht unzulässig. Die Genitiv-Suffixe schleifen sich allgemach ab. Und so steht denn der Wort-

bildung „Rechtssozialismus“ sprachlich genau so wenig im Wege wie den vom deutschen Sprachgeist längst rezipierten Wort- und Begriffsverbindungen „Deutschkonservativ“, „Freikonservativ“ und „Nationalliberal“. Es mag einem anderen Zusammenhange vorbehalten sein, der interessanten Frage nachzugehen, ob zwischen der geringen Zeugungs- und Vermehrungsfähigkeit der französischen Sprache, die sich gegen alle illegetime Wortmischung sperrt, und dem praktischen Malthusianismus des französischen Zweikindersystems irgend eine verborgene Beziehung obwalte. Für unsere Zwecke genügt die Feststellung der Tatsache, daß der Wortbildung „Rechtssozialismus“ keinerlei etymologische Instanz entgegensteht.

Wenn ich also für alle rechtsstehenden, aber mit sozialem Oel gesalbten politischen Parteien die gemeinsame Parteibezeichnung „Rechtssozialismus“ vorschlage, so hat dieser Name den Vorzug eines gewollten Doppelsinns. Auf der einen Seite will der politische Parteiname „Rechtssozialismus“ besagen, daß dessen Vertreter alles Plötzliche, Gewaltsame, Unvorbereitete, Eruptive und Revolutionäre in der menschlichen Gesellschaft verabscheuen, weil es dem Kernsatz aller Soziologie: natura non facit saltus, ne societas quidem widersteitet, daher logisch unzulässig und geschichtsphilosophisch unzulänglich ist. Vielmehr sollen alle jene Forderungen, in denen sich die Einsichtigen von links und rechts begegnen, in großen Zügen auf dem Boden des heutigen Staates, nämlich des Rechtsstaates, stufen- und schrittweise verwirklichen. Früher standen Demokraten und Aristokraten einander gegenüber, heute heißen sie: Sozialdemokraten und Sozialaristokraten. Eine geraume Weile war das gräßliche, von H. B. Oppenheim als Unname erfundene, später nach dem Vorbilde der Geusen und Sanskulotten adoptierte und zum Ehrentitel umgewertete Wort „Kathedersozialismus“ im Schwange. Dieser Ausdruck ist nicht bloß unplastisch, aller Bildkraft bar, sondern so unzutreffend wie nur irgend möglich. Weder sind alle Inhaber nationalökonomischer Katheder sozialistisch angehaucht, wie dies Julius Wolf in Breslau und sein nicht zu unterschätzender Anhang zur Genüge beweisen, noch viel weniger sind natürlich die Anhänger einer allmählichen Sozialisierung der menschlichen Gesellschaft Inhaber sozialökonomischer Katheder. Wohl aber können sich alle diejenigen, die grundsätzlich auf dem Boden des Rechtsstaates stehen, und diesen überall dort, wo der Übergang vom Polizei- zum Rechtsstaat noch nicht vor sich gegangen ist, bewußt zum Rechtsstaat ausbilden wollen, in der gemeinsamen Partei-

bezeichnung „Rechtssozialismus“ zusammenfinden. Denn damit ist ein Doppeltes gesagt: einmal soll der von den Gemäßigten und Einsichtigen aller Parteien — einschließlich des Zentrums — herbeigesehnte Sozialisierungsprozeß der menschlichen Gesellschaft planmäßig in Angriff genommen und im Rahmen des Bestehenden durch die soziale Gesetzgebung und nur durch diese folgerichtig weitergeführt, andermal soll der „Rechtssozialismus“ Sammelpunkt aller rechtsstehenden, von der offiziellen Sozialdemokratie abrückenden Parteien werden.

Das „Recht auf soziale Fürsorge“ wagt heute keine politische Partei mehr zu bestreiten. Das ist viel; es ist das wesentlichste. Reine Manchester-Theoretiker, rückhaltlose „Laissez-faire“-Vertreter gibt es nur noch auf dem Papier. Selbst der obstinateste Freisinn Richterscher Artung sah sich genötigt, vor dem hypnotisierenden Schlagwort „sozial“ zu kapitulieren. Der sezessionistische Freisinn vollends hat seit seiner Verschmelzung mit Naumann und von Gerlach, die Bamberger nie begriffen oder gar gebilligt hätte, nur bewiesen, daß auch politische Dogmen nur für ihre Zeit und für ihren Mann gelten. Was vor zehn Jahren politisch richtig, also klug war, kann heute falsch, also eine kapitale Dummheit sein. Starres und zähes Festhalten am Überlieferten ist schon in kirchlichen Fragen bedenklich, in politischen geradezu tödlich. Barth hatte nun den glücklichen politischen Instinkt zu schieben, statt tatenlos abzuwarten, bis er geschoben wird. Ducunt volentem fata, nolentem trahunt. Das soziale fatum ist unentrinnbar. Der Sozialisierungsprozeß der menschlichen Gesellschaft ist nicht mehr aufzuhalten. Nur politische Astrologen glauben noch an eine andere Möglichkeit der Konstellation. Wir sind mitten drin im Sozialisierungswerk, dem sich selbst ein Bismarck nicht entziehen konnte. In den sozialisierten Staat werden wir hineingeraten, ob wir wollen oder nicht. Wer sich gegen die Einsicht sträubt oder stemmt, daß sich das Geschick des Sozialisierungsprozesses unabwendbar vollzieht, macht es wie die rebellischen Fuhrleute, die den Bau der ersten Eisenbahn gewaltsam verhindern wollten. Das Rad des natürlichen Geschehens rollt erbarmungslos über alles Widerstrebende und sich Widersetzende hinweg. „Gehst du nicht willig, so brauche ich Gewalt“. An das soziale Geschick, das sich unausweichlich erfüllt — die Maschine hat den Kapitalismus, dieser den Sozialismus geschichtsnotwendig erzeugt — sind wir nun einmal gekettet, und es fragt sich nur, ob wir es wie jener Hund machen, der hinter einem mit

zwei feurigen Rossen bespannten Wagen gekettet ist und vor der Wahl steht, entweder mit den Rossen gleichen Schritt zu halten, oder ihnen gar voranzueilen oder endlich gerädert zu werden. Mit muß der Hund, das steht fest: lebend oder tot. Wollen wir uns in das soziale Fatum von den linksstehenden, zerstörenden, zersetzenden Parteien zerren und gewaltsam schleifen lassen, oder wollen wir in weiser Berechnung des Kommenden in das Räderwerk des sozialen Geschehens dirigierend eingreifen? Alle diejenigen, welche diese soziale to be or not to be-Frage mit uns rückhaltlos bejahen, stehen auf dem Boden des von mir so genannten Rechtssozialismus — eine Parteibenennung, die ich nicht etwa heute präge und zur Annahme empfehle. Seit fünfzehn Jahren vielmehr verfechte ich in Vorlesungen und in einer Reihe von Werken den Standpunkt des Rechtssozialismus.

Parteinamen sind wie Fahnen oder Embleme. Sie haben selbst in ihrer Zersetztheit noch etwas Ehrwürdiges. Man braucht solche Symbole als zusammenfassende Einheitsbezeichnung für alles Zusammengehörige, als knappen sprachlichen Ausdruck für eine Summe gleichgearteter politischer Gefühle und Stimmungen. Die künstlerischen und literarischen Parteinamen sind heute von zerflatternder Unbeständigkeit: Naturalismus, Symbolismus, Heimatkunst; das alles wirbelt an uns vorüber, ohne uns Ruhepause zum ernsten Verarbeiten und zum Atemholen zu gönnen. Nicht besser geht es heute politischen Parteibenennungen. Am deutlichsten zeigt sich dies im Kaleidoskop einer kleinen Fraktion, eines politischen Mikrokosmos. Die Naumannsche Richtung z. B. hat in einem Jahrzehnt etwa folgende Namenswandlungen durchgemacht: christlich-sozial, evangelisch-sozial, national-sozial, und heute dürfte man sie wohl am zutreffendsten als „sozial-liberal" bezeichnen.

In allen diesen Symptomen einer gewissen Unrast und nervösen Unstetigkeit sehe ich die traurigen Spuren abwärtsgehenden Lebens. Wir treiben einen förmlichen Kultus des Paradoxen. Es wimmelt — auch im Politischen — von lauter Nietzsche-Naturen. Die Teufel und Hexen von ehemals haben sich aus der Welt der Gespenster und Geister in die Welt der Meinungen und Ansichten geflüchtet. Verirrt man sich heute in ein Lesekabinett, wo zwanzig Zeitungen verschiedener Parteirichtungen aufliegen, so brodelt's wie in einem Hexenkessel. A. verhimmelt, was B. in den Staub zerrt, C. verhöhnt und D. verdammt. Es spukt nicht mehr in den Schlössern, wohl aber in den Köpfen. Die Leibfarbe des

Teufels ist unverändert geblieben; sie heißt heute: Druckerschwärze. Die Konfusion der linksstehenden Parteien wird nur noch von den rechtsstehenden überboten. Wir leiden an politischer Schwerhörigkeit. Wer heute nicht schreit, kommt überhaupt nicht mehr zum Wort. Nur noch Gedankenstriche, Ausrufungs- und Fragezeichen stehen in Kurs. So kann es auf die Dauer nicht weitergehen, ohne unsere höchsten Kulturgüter in ihrem Bestande zu gefährden. Wird dieser Gedankenanarchie, die Nietzsche nicht etwa heraufbeschworen, die er vielmehr nur auf den packendsten Ausdruck gebracht hat, nicht beizeiten von besonnener Seite gesteuert, so sind wir — d. h. unser westeuropäisch-amerikanisches Kultursystem — unrettbar dem Verderben anheimgefallen. Deshalb müssen sich die erhaltenden, sozial fühlenden Parteien unter eine gemeinsame Fahne scharen. Diese Fahne trug die wenig geschmackvolle Aufschrift „Katheder-sozialismus". Wir wollen dartun, warum wir an deren Stelle die Bezeichnung „Rechtssozialismus" setzen möchten.

II.

Das Chaos politischer Meinungen muß sich zum Kosmos gefesteter Überzeugungen lichten und abklären, soll anders unser Kultursystem seine Stellung an der Spitze der Weltherrschaft behaupten. Alles Paradoxe mag als Spielart des Witzes gesellschaftlich reizvoll sein — aber mit Witzen macht man keine Weltgeschichte. Das Paradoxe hat im Haushalte des Denkprozesses wie alles Irreguläre und Anormale wohl den geduldeten Platz einer prickelnden Ausnahme; aber wehe uns, wenn es zur Regel wird. So sind Erdbeben, tellurische Katastrophen und vulkanische Erschütterungen Paradoxe der Natur, die wir als Ausnahmeerscheinungen anstaunen, die aber — zur Regel erhoben — den Untergang des Menschengeschlechts herbeiführen müßten. Ebenso sind Revolutionen nichts anderes als Paradoxe der Geschichte. Die Soziologen, denen die Aufgabe zugefallen ist, dem Buche der Natur, wie es uns die Naturforscher zusammengestellt haben, das Buch der menschlichen Gesellschaft an die Seite zu stellen, vermögen in Revolutionen kaum etwas anderes zu sehen als: Druckfehler der Geschichte — Parallelerscheinungen der Katastrophen im Erdinnern. Das Paradoxe zum Prinzip erheben, heißt — ins Geschichtsphilosophische übersetzt — die Revolution in Permanenz erklären. Und das käme etwa auf dasselbe hinaus, als wollte man ein Buch nicht über

Druckfehler, sondern in lauter Druckfehlern schreiben. Fahren wir im Tempo des politischen Übermenschentums fort, an Stelle der Regel die Ausnahme, an Stelle der Norm die Abweichung, an Stelle des Gesetzes dessen Übertretung, an Stelle der geordneten Gesellschaft die Willkür des Individuums zu setzen, wie Nietzsche, Stirner und alle Gedankenanarchisten uns zumuten, so enden wir intellektuell im Irrenhaus, moralisch im Zuchthaus, sozial im bestialischen Kampf aller gegen alle. Die peinliche Frage bleibt dann freilich bestehen, wo wir Hüter und Wärter hernehmen sollten.

Der Himmel bewahre uns vor politischem Übermenschentum! Wir brauchen heute nur Menschen, gesunde, normale, mit bon sens ausgestattete Menschen, denen alles Perverse — auch im Politischen — in innerster Seele zuwider ist. Das Jagen und Haschen nach allem politisch Paradoxen ist Perversität. Wir würgen an Extremen und ersticken an der Überfülle von soi-disant-Individualitäten. Wir gehen daran zugrunde, daß heute nur noch die Ultras von rechts und links, — gleichsam die Frage- und Ausrufungszeichen im Soziologischen — sich Gehör zu verschaffen vermögen, und dies in der Politik nicht minder denn in Kunst und Wissenschaft, während die ausgleichenden, versöhnenden, vermittelnden Naturen von den politischen „Übermenschen" als schwächliche Philister und rückgratlose Weichlinge verächtlich beiseite geschoben werden.

Und doch liegt im Kompromiß die Lösung. Das Heil der Menschheit liegt niemals im Extremen, sondern immer nur im Ausgleich. Denn schon im Begriff „Menschheit" steckt der Durchschnitt, der Gattungstyp, dem nur die allgemeinsten Merkmale, die allen gemeinsam sind, zukommen. Individualitäten aber, welche beanspruchen, Ausnahmen von diesem Gattungstyp zu bedeuten, haben in der Soziologie keine andere Stellung und kein anderes Daseinsrecht, als etwa Ausnahmen in der Grammatik und Spielarten oder Varietäten in der Zoologie. Entscheidend ist und bleibt immer die Gattung: die Gesamtheit der Interessen und nicht das Einzelexemplar mit seinen vom Gattungsinteresse abweichenden Velleitäten.

Auf Epochen von Genies folgen erfahrungs- aber auch ganz naturgemäß solche der Talente. Haben die Kraftgenies, die ganz Großen, die Gewaltsmenschen sich ausgelebt, dann kommen die stillen Talente an die Reihe. Auf Plato folgt Aristoteles. An die gewaltige Explosivnatur Luthers schmiegt sich die mildversöhnliche Reformtätigkeit Melanch-

thons wundersam harmonisch an. Und so war in unserer Zeit Bismarck der Plato der Politik wie Wagner der Plato der Musik — eruptive Naturen, lavasprühende Krater, Prachtexemplare des Typus Mensch. Ihre Leistungen waren Siegelabdrücke ihrer Persönlichkeiten. Bismarck hat uns ein politisches Arbeitspensum hinterlassen, an dessen Bewältigung Talente an Umsicht und Besonnenheit, Charaktere voll Geduld und Ausdauer Jahrzehnte hindurch zu arbeiten haben werden. Jahrzehnte aber sind für die praktische Politik kleine Ewigkeiten. Wie uns Bismarck nach außen die Wege der deutschen Weltpolitik gewiesen hat, so nach innen die Richtung der Sozialpolitik. Und hier ist der Punkt, wo der Rechtssozialismus politisch einsetzen möchte. Der Rechtssozialismus vertritt die von Aristoteles stammende Juste-Milieu-Theorie im Politischen und Sozialen. Wie jede Tugend nach Aristoteles in der genau abgepaßten Mitte zwischen zwei Fehlern liegt, so sehen wir das politische Gleichgewicht des Menschengeschlechts — wohlverstanden des Durchschnitts, nicht der erlesenen Einzelexemplare — in der richtig balanzierenden Mitte zwischen den sozialpoltischen Ultras von rechts und links. Wir treten den Revolutionären von oben nicht minder scharf entgegen als den politischen Katastrophentheorien von unten. Im Rechtssozialismus ist weder für Cäsaren noch für Catilinas Platz. Wir fordern: Rückkehr zum gesunden Menschenverstand, zu geduldiger Kleinarbeit im Sozialen. Wir künden: Abwehr vom Götzendienst des Paradoxen und Rückkehr zum Kultus des Normalen, schlechthin Vernünftigen. Wir erklären den Todkrieg allem Perversen, und wir sehen in allen Formen des Anarchismus nichts anderes als einen Spezialfall von politischer Perversität. Wir bekämpfen aufs Messer alles Lebensfeindliche, Gesellschaftsschädliche, Gemeinschaftshemmende und stellen im Zasammenprall der Individual- mit den Gattungsinteressen immer und unter allen Umständen den Gemeinnutzen höher als das Einzelwohl, nach der Devise: salus publica suprema lex. Das Einzelinteresse hat sich dem Familieninteresse unterzuordnen, dieses dem Gemeinde- und Volksinteresse, dieses wieder dem Staats- und Nationalinteresse, und dieses endlich dem Menschheitsinteresse. Und so stellt denn die menschliche Gesellschaft eine förmliche Pyramide von sozialen Interessen dar. Typus der Barbarei ist: Zentralisation der Arbeit, aber Dezentralisation der Interessen; Typus der Kultur hingegen umgekehrt: Dezentralisation der Arbeit, aber Zentralisation der Interessen. Diese Interessen sind solidarisch miteinander verschlungen.

Wo sie aber kollidieren, da hat die soziale Gesetzgebung verbessernd, nachschaffend, ausgleichend einzugreifen. Und hier beginnt die Aufgabe des Rechtssozialismus. Zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern, zwischen Herrschenden und Gehorchenden, zwischen Kapital und Lohnarbeit ist das Gleichgewicht im gegenwärtigen Zustande unserer öffentlichen Einrichtungen immer noch aufs empfindlichste gestört. Es herrscht Klassenkampf statt Klassenharmonie. Diese Klassengegensätze müssen ausgeglichen, versöhnt, aufgehoben werden — und das will der Rechtssozialismus in seinem Kampfe gegen das Paradoxe und Übermenschenhafte in der Politik.

Das Streben nach Gleichgewicht ist ein Naturgesetz, das die unbelebte wie die belebte Natur beherrscht. Eruptionen im Erdinnern sind nichts anderes als der Ausdruck der Herstellung des angestrebten Gleichgewichts. Überall dort, in Natur und Gesellschaft, wo das Gleichgewicht gestört ist, waltet die Tendenz vor, auf irgend einem — sei es gewaltsamen, sei es friedlichen — Wege das gestörte Gleichgewicht wieder herzustellen. Der gewaltsame Weg im Sozialen heißt: Revolution, der friedliche: Evolution (Entwicklung). Blinde Instinkte gehen wie blinde Naturmächte gewaltsam vor. Das menschliche Bewußtsein bildet aber eine Korrektur der blinden Instinkte. Revolutionen entspringen krankhaften, unklaren, wirren Vorstellungen, niemals reifen Überlegungen. Weisheit aber heißt: Vorschau. Voir pour prévoir, sagt Comte. Weises vorsorgliches Denken weiß Revolutionen vorzubeugen, rechtzeitig, mit Vorbedacht jene Ursachen abzuschwächen, welche das gesellschaftliche Gleichgewicht stören. Eben dieses beabsichtigt der Rechtssozialismus im Gegensatz zu den politischen Katastrophisten von rechts und links, von oben und unten. Er beabsichtigt die Herstellung eines weise abgestuften und gerecht abgewogenen Gleichgewichts zwischen den einander entgegenstrebenden Interessen von Kapital und Arbeit.

III.

Das politische Ziel des Rechtssozialismus ist die Herstellung eines Gleichgewichtszustandes im Sozialen, und das dazu führende Mittel heißt: Ausbau des sozialen Rechts. Unter Sozialisierung des Rechts verstehen wir den rechtlichen Schutz der wirtschaftlich Schwachen, das gesetzgeberische Eintreten für die von der Natur stiefmütterlich Bedachten

und von den gesellschaftlichen Einrichtungen Vernachlässigten oder geradezu Benachteiligten. Die „soziale Gesetzgebung" ist so gleichsam die Korrektur der menschlichen Gattungsvernunft gegen Unebenheiten und Unzuträglichkeiten, wie sie das natürliche Wachstum sozialer Triebe und Instinkte unausweichlich mit sich bringt. Vieles muß gerodet, Unkraut ausgejätet werden, bevor die sinnig nach- und umschaffende Gartenbaukunst öde oder wilde Flächen in einen wohlgepflegten Park verwandelt. Das natürliche Wachstum der menschlichen Gesellschaft verhält sich zu ihrer bewußten Umformung seitens einer weise vorschauenden sozialen Gesetzgebung im letzten Grunde nicht anders als die Urwaldwildnis zum Kunstpark. Gewiß hat die Gartenbaukunst sich erst an den unreflektierten Stilformen der Natur gebildet, wie denn auch Fauna und Flora im tiefsten Meeresgrund Farbenspiele, Linienführungen und Formenreichtümer aufweisen, vor denen selbst die raffinierteste künstlerische Phantasie die Waffen strecken muß. Aber die bewußte Kunstschöpfung hat den Vorzug der besseren und sparsameren Anpassung der angewendeten Mittel an den angestrebten Zweck.

In den Bewußtseinsschöpfungen der menschlichen Gattungsvernunft herrscht ein scharf abgezirkeltes, fein ersonnenes Maßverhältnis. Wer nun mit dem bürgerlichen Liberalismus, der sogenannten Manchestertheorie oder Laissez-faire-Doktrin, das empfindlich gestörte Gleichgewicht von Kapital und Arbeit sorglos der Natur überlassen will, weil sich diese von selbst helfen wird, der steht sozialpolitisch auf dem Standpunkt des Naturheilverfahrens. Die Naturheilkundigen behaupten ja nichts anderes für den tierischen Körper als die Liberalen für den sozialen Körper: die Natur hilft sich selbst.

Wir Rechtssozialisten bestreiten die Tatsache nicht, wohl aber Deutung und Tragweite dieser Tatsache. Daß die Natur sich selbst hilft, sehen wir ja am besten daran, daß Jahrtausende der Geschichte in der Form religiöser Imperative, also ohne soziale Gesetzgebung, dahingegangen sind, und die Menschen haben doch existiert. Aber wie? Das ist der Kernpunkt unserer Frage! Die Natur gebraucht Umwege; sie macht zwar keine Sprünge, aber sie verläuft im Zickzack; sie liebt Quer- und Seitenstraßen. Der Biologe Metschnikoff hat die Disharmonien der Natur zur Evidenz erhoben. Die Vernunft hingegen zieht die gerade Linie, sucht die königliche Heerstraße auf und ist bestrebt, in kürzester Frist und auf geebnetstem Wege zum Ziel zu gelangen. Sicherlich hilft

in den meisten Krankheitsfällen die Natur sich selbst, und ohne diese Selbsthilfe wäre alle ärztliche Kunst vergebens. Aber die Medikamente beschleunigen diesen Prozeß, und darauf kommt es an. Wenn ich Zahnschmerz oder Gicht habe, so glaube ich dem Naturarzt ohne weiteres, daß in 5—6 Tagen die Schmerzen von selbst schwinden werden, weil die Natur sich selbst hilft. Aber ich habe weder Lust noch Geduld, solange zu warten, bis es der Natur gefällt, sich selbst zu helfen. Und deswegen nehme ich eine von der medizinischen Wissenschaft vorgeschriebene Mixtur, die mir dazu verhilft, in Minuten oder Stunden zu beseitigen, wozu die Natur Tage braucht. Bei unserer „Reizsamkeit", die nach Lamprecht das charakteristischste Merkmal des modernen Menschen ausmacht, sind wir nicht gewillt, gleich unseren Vorfahren, Jahrhunderte zuzuwarten, bis es dem Naturprozeß in der Geschichte gefällt, das Gleichgewicht zwischen Kapital und Arbeit mit der Zeit herzustellen. Wir wollen den Prozeß beschleunigen; wir wollen ihn vor allem selbst erleben! Vertröstungen auf räumliche oder zeitliche Jenseitigkeiten verfangen bei unserem brennenden Diesseitigkeitsdurst nicht mehr. Wir verlangen mit derselben Inbrunst heute von der Wissenschaft Abhilfe gegen das gestörte Gleichgewicht von Kapital und Arbeit, wie unsere Vorfahren sie von der Religion gefordert haben. Wer uns mit der politischen Traktätleinweisheit kommt: „Wartet nur ab, die Natur hilft sich von selbst", den schieben wir als sozialen Kurpfuscher, als Naturheilkundigen der Politik ungeduldig beiseite, um an die Pforten der Wissenschaft zu pochen: gebt uns soziale Heilmittel gegen die triefenden Wunden unseres Gesellschaftskörpers; braut Rezepte zur Beschleunigung unserer Gesundung und beschwichtigenden Linderung unserer sozialen Schmerzen; stellt auf kürzerem Wege, als es die Natur vermag, das gestörte Gleichgewicht von Kapital und Arbeit her!

Wer in diesen Ruf einstimmt und von der Wissenschaft hofft und darum fordert, sie möchte die Mittel zur künstlichen Regulierung und bewußten Ausgleichung der mit unerhörter Vehemenz aufeinanderprallenden Interessengegensätze ausfindig machen, der steht mit uns auf dem Boden des Rechtssozialismus. Die weichseligen Tiraden der Cobdeniten, man solle diesen Heilungsprozeß der Natur sich selbst überlassen, weisen wir als unkräftig, unmännlich und eben darum als unvernünftig zurück. Wir wollen unser soziales Geschick nicht mehr wie unsere Vorfahren von einer unbewußt-zweckmäßig wirksamen Natur dirigieren lassen, sondern

wir möchten es in unsere eigenen, muskelstarken, eisenfesten, willensgestählten Hände nehmen. Wir wollen in bewußter Zwecksetzung ein Gesellschaftsideal auf dem Wege einer sozialen Gesetzgebung verwirklichen, in welchem die Dissonanzen von Kapital und Arbeit durch ausgleichende und austeilende Gerechtigkeit sich in Harmonien auflösen. Wir werden durch vorbeugende Gesetze die Ursachen der heutigen Klassengegensätze nach und nach beseitigen, alle Faktoren abschwächen oder ganz unwirksam machen, welche heute zum Klassenkampf führen, kurz neue Klassenbildungen vorbereiten, die nicht mehr, wie heute, gegeneinander kämpfen, sondern miteinander wetteifern, um das Wohl aller lebenden Wesen zu heben und zu fördern.

Die soziale Gesetzgebung hat sich nach alledem eine Reihe von Aufgaben zu stellen, durch deren Bewältigung sich der jetzige homo homini lupus in einen künftigen homo homini deus verwandeln wird. Die Weltanschauung des energetischen Optimismus, wie ich sie in einer Reihe von Werken (zuletzt im „Sinn des Daseins". Streifzüge eines Optimisten durch die Philosophie der Gegenwart, Tübingen, Mohr, 1904) zu vertreten suche, fordert zunächst die soziale Geltung des Gesetzes vom kleinsten Kraftmaß. Hat es die „soziale Gesetzgebung", wie wir ausgeführt haben, mit der Ordnung der erzwingbaren wirtschaftlichen Gütererzeugung und Güterverteilung zu tun, so wird sie in erster Linie darauf bedacht sein „die größtmöglichste Gütermasse mit dem geringsten Aufwand von menschlicher Arbeit herzustellen" (Reichesberg). Der Rechtssozialismus spricht nicht wirtschaftlicher Rückständigkeit, sondern dem weitestgehenden technischen Fortschritt das Wort. Nicht zurück in den Feudalstaat, sondern unbeirrt vorwärts in das Industriesystem. Das wirtschaftliche Prinzip des Feudalismus war das der Natur: unbewußt-zweckmäßig, der des Industrialismus hingegen ist das der Vernunft: bewußt-zweckmäßig. Wie Gott selbst nach der Auffassung des energetischen Monismus eine unendliche Energiequelle im Großen ist, so ist jeder Mensch eine Energiequelle im Kleinen. Clausius stellt den Satz auf: „Die Energie der Welt bleibt konstant", und Ostwald gibt die Begriffsbestimmung: „Energie ist Arbeit oder alles, was aus Arbeit entsteht und sich in Arbeit verwandeln läßt".

Und so gehen denn die Energetiker darin einig, daß Tätigkeit, Energieentfaltung, kurz Arbeit den Sinn wie der Welt so des Menschendaseins ausmacht. Aber der Austausch der Energien gegeneinander

geschieht in der Natur nach dem Gesetz des kleinsten Kraftmaßes, welches besagt, daß mit einem Minimum von Energieaufwand ein Maximum von Arbeitsertrag bewerkstelligt werden soll. Nicht die Arbeit an sich, sondern ihr Ertrag ist Sinn und Zweck dieses Umwandlungsprozesses. Die Feudalwirtschaft widersprach dem Energiegesetz ebenso wie das Industriesystem ihm entspricht. Dort Vergeudung im Großen, Verzettelung im Kleinen — unsparsam, unwirtschaftlich, daher viel Arbeit und wenig Ertrag. Hier umgekehrt: wenig Arbeit und viel Ertrag. Im Maschinenzeitalter vermag eine menschliche Arbeitskraft Erträgnisse zu liefern, für welche die Feudalwirtschaft Hunderte von Händen brauchte. Der Wirtschaftsbetrieb des Feudalsystems entspricht der Formel: Mit einem Maximum von Arbeit ein Minimum von Ertag, der des Industriesystems umgekehrt: Mit einem Minimum von Arbeit ein Maximum von Ertrag.

Nur kommt dieser „Ertrag" nicht voll und restlos dem schaffenden Arbeiter zugute, der ihn erzeugt oder hergestellt hat, sondern zum überwiegenden Teil dem Unternehmer oder Kapitalisten, der die Arbeit mittels des Lohn- oder Akkordsystems pachtet, dafür aber den „Ertrag" nach Abzug dieser Kosten einheimst. Und hier steckt des Pudels Kern. Der Rechtssozialismus verficht das Recht des wirtschaftlich und sozial Schwächeren, in diesem Falle des Lohnarbeiters. Er ist der Anwalt des ländlichen Arbeiters nicht minder als des Handwerkers, aber auch Vertreter der Interessen des Kopfarbeiters ebensogut wie der aller Arten von Handarbeit.

IV.

Der Rechtssozialismus will nicht, wie die Sozialdemokratie, den Kapitalismus, den Unternehmergewinn aufheben, durch „Vergesellschaftung aller Produktionsmittel" beseitigen — eine „Sonntagsidee", nennt es Brentano spottend —, wohl aber will er eine gerechtere Proportion von seiten des Arbeitnehmers zwischen Arbeitsmenge und Ertrag, von seiten des Arbeitgebers zwischen Geistesaufwand auf der einen, Kapitalrisiko auf der anderen Seite, und dem Unternehmergewinn herstellen. Der Rechtssozialismus will mit anderen Worten das Gleichgewicht der wirtschaftlichen Erzeugung und Verteilung, der Produktion und Konsumtion regulieren. Dieses Gleichgewicht wird aber ebensowenig gewahrt, wenn man den reinen Macht- und Herrenstandpunkt vertritt, der die wohl-

erworbenen Rechte der Arbeitnehmer mißachtet, wie den der Sozialdemokratie, welche geschichtlich notwendige Macht- und Herrschaftsverhältnisse blindlings über den Haufen rennt, um sich dem Wahne hinzugeben, die „bête humaine“ heute schon mit humanen Prinzipien statt mit staatlich erzwingbaren Rechtsvorschriften zu lenken. Der differenzierte Kulturmensch von heute, der mimosenhaft empfindlich und reizbar ist, so daß er die kleinste Verletzung durch eine abschätzige Geste als tödliche Beleidigung ansieht, kann ohne Rechtssystem nicht eine halbe Minute leben. Ohne jene erzwingbare Gewalt, wie sie unseren Rechtssystmen innewohnt, verfielen wir sogleich in ein wirtschaftliches Chaos, in ein soziales Tohuwabohu. Daß unsere Sozialdemokratie sich als Partei oganisieren und politische Macht erobern konnte, verdankt sie nur dem Umstande, daß sie sich der Segnungen eines streng gefügten Rechtsstaates erfreut; daß sie also von dem Staat rechtlich lebt, dessen politische Fundamente sie untergräbt. Lasset die Sozialdemokraten fünf Minuten ohne unser Rechtssystem leben, und der wüsteste Wirrwarr, ein Höllen-Breughel im Sozialen wäre die unausbleibliche Folge! Man denke sich den Dresdener Parteitag außerhalb der eisernen Umklammerung des von der Sozialdemokratie theoretisch verpönten, aber praktisch benutzten Rechtsstaates — und der „Kampf aller gegen alle“ wäre unaufhaltsam.

Der Rechtssozialimus zieht nun die „mittlere Linie“, die Diagonale zwischen Kapital und Arbeit. Was den Rechtssozialismus im Prinzip wie im Tempo von der Sozialdemokratie trennt, habe ich in der „Soziale Frage im Lichte der Philosophie“, 2. Auflage, Stuttgart, Enke, S. 489 f. wie folgt festzuhalten versucht: Der Rechtssozialismus verlangt innerhalb des Rahmens unseres modernen Kulturstaates eine Sozialreform, die auf der regelrechten Linie unseres Kultursystems liegt und alle Stände und Klassen ausnahmslos in sich schließt, während die sozialdemokratische Partei vorzugsweise eine proletarische Bewegung darstellt, welche überdies nur das industrielle Proletariat repräsentiert, das ländliche und das Geistesproletariat hingegen noch nicht, und das Lumpenproletariat nicht mehr in ihr Programm einschließt. Für dispositive, organisatorische, überhaupt für geistige Arbeit hat die Sozialdemokratie wenig Sinn. Händearbeit ist ihr alles, Kopfarbeit wenig oder so gut wie nichts. Die Sozialdemokraten fordern die Aufhebung, wir den bewußten Ausbau des modernen Staates; sie streben eine internationale Verbrüderung des Weltproletariats, wir hingegen eine nationale Verschmelzung der Interessen

aller produzierenden Stände und Klassen. Die Sozialdemokratie fordert die völlige Aufhebung des Privateigentums an Produktionsmitteln und Abschaffung aller Lohnarbeit, wir aber treten ein für den Fortbestand der Privatwirtschaft auch an Produktionsmitteln, aber durch die Bremsvorrichtungen der sozialen Gesetzgebung gemildert; wir verlangen als Übergang eine Mischform von Staats- und Privatwirtschaft, welche die Lohnarbeit zwar nicht abschaffen, wohl aber ihre abstoßenden Härten durch Arbeiterschutzgesetzgebung abschleifen wird. Die Sozialdemokraten endlich konstruieren erst einen sozialen Staat oder gar nur die lockere Struktur einer „Gesellschaft", in welche sie hinterher ein Recht hineinbilden wollen. Wir hingegen haben von der Geschichte gelernt, daß differenzierte, empfindsame Kulturmenschen ohne festgefügtes Rechtssystem mit erzwingbaren öffentlichen Befehlen keinen Augenblick nebeneinander bestehen können. Wir postulieren zuerst den Ausbau eines sozialisierten Rechts, aus welchem sich der soziale Staat der Zukunft wie von selbst als reife Frucht herausschälen wird.

Der Rechtssozialismus lebt, wie schon bemerkt, der Überzeugung, daß es nicht Gesetze sind, welche Weltanschauungen schaffen, sondern umgekehrt, Weltanschauungen, die ein bestimmtes Recht aus sich heraustreiben. So ist unser „bürgerliches Gesetzbuch" schon der Niederschlag jener sozialisierenden Tendenz, die heute unser ganzes öffentliches Leben zu beherrschen beginnt. Wollen wir also im Interesse des sozialen Friedens ein sozialisiertes Recht schaffen, so muß vorerst die Weltanschauung der führenden Klassen, der geistigen Elite von Grund aus sozialisiert werden, und vor dieser Aufgabe stehen wir augenblicklich. Die „Fabier" in England, die „Ethiker" in Deutschland, die „Kathedersozialisten" auf den Lehrstühlen, die „Halbsozialisten" in den Redaktionen hämmern und zimmern seit zwei Jahrzehnten unterirdisch aber emsig am gemeinsamen Ausbau einer sozialen Weltanschauung. Allen diesen Freischärlern des Sozialismus fehlt der Zusammenschluß, die bewußte und planmäßige Organisation, wie die Sozialdemokratie sie in vorbildlicher Hingebung und Opferfreudigkeit besitzt, und eben diese im Werden begriffene Organisation soll hier befürwortet werden. Die Vollsozialisten haben ihre politische Kokarde, ihr geheiligtes und eingeschworenes Emblem: den Parteinamen und das Parteidogma (den Marxismus). Den Halbsozialisten oder Gefühlssozialisten fehlt vorerst noch beides. Weder besitzen sie einen glücklichen, bezeichnenden, schlagkräftigen Parteinamen, noch viel weniger ein durch-

sichtiges Parteiprogramm. Den zersprengten Splittern der Gefühlssozialisten aller Schattierungen und Grade fehlt annoch die organisierende, parteibildende Kraft, das werbende politische Schlagwort. Sie verstecken sich hinter den irreführenden, weil verwaschenen, sektirerhaften Krypto-Bezeichnungen „Fabier", „Ethiker" usw. Dieses unkräftige Lavieren hat sich als verhängnisvoll erwiesen. Es ist daher an der Zeit, offen Farbe zu bekennen und sich unter einem gemeinsamen Banner zu versammeln. Naumann hat es versucht, aber nicht zu Ende geführt. Ist dies ein Grund, eine Sache preiszugeben, weil eine Person an ihrer Bewältigung gescheitert ist? Jeder große Versuch wird hundertfach zurückgeworfen, bis der Wurf einmal ganz und rückhaltlos gelingt.

Der Rechtssozialismus stellt einen erneuten Anlauf zur Wiedereroberung verloren gegangener Provinzen dar. Vielleicht finden sich unter dieser Fahne alle diejenigen zusammen, die das Verschwinden der Nationalsozialen vom Schauplatz des politischen Tageskampfes als einen Mangel empfinden. Dieser Hoffnung vermag man sich indes nur dann hinzugeben, wenn die Aufgaben und Ziele des Rechtssozialismus scharf herausgearbeitet sind, sein Programm deutlich und sicher umschrieben erscheint, sein Ideenkreis endlich klar und durchsichtig zum Vorschein tritt. Wie wir die Scheidelinien des Rechtssozialismus nach der liberalen und sozialdemokratischen Seite hin gezogen haben, so erwächst uns die Pflicht, alles das hervorzukehren, was den Rechtssozialismus von den Konservativen und Christlichsozialen trennt. Gegen die sozialistisch angehauchten Konservativen ist das Prinzip, gegen die revolutionäre Sozialdemokratie ist das Tempo des Rechtssozialismus die entscheidende Gegeninstanz.

Daß wir das Siebenmeilenstiefel-Tempo der Sozialdemokratie in allen Punkten ablehnen, haben wir bereits angedeutet. Aber im Prinzip begegnen wir uns in vielen Stücken. Wir kennen nur ein Vorwärts, kein Rückwärts. Wir sind grundsätzliche Evolutionisten und glauben an die Vervollkommnungsfähigkeit, an den stufenweisen Aufstieg des Menschengeschlechts zum Besseren, sonst würden wir tatenlos die Hände in den Schoß fallen lassen und mit mohammedanischem Fatalismus auch den sozialen Fragen gegenüber nur ein Wort zur Verfügung haben: Kismet!

V.

Wie wir in unserem Körperbau beschleunigende und hemmende Fasern zur Regulierung unseres biologisch-chemischen Gleichgewichts haben,

so braucht jeder politische Körper treibende und hemmende Elemente, vorwärtsschiebende und bremsende Richtungen, sonst wäre das politische Gleichgewicht gestört. Politische Parteien sind Bremsvorrichtungen gegen alles Uferlose und Phantastische der persönlichen Willkür, ähnlich wie kirchliche Dogmen Hemmungsapparate religiöser Willkür bilden. In Natur und Geist besitzt eben alles seinen Hemmungsapparat, der die Bewegung reguliert. Die physikalische Hemmung heißt: Attraktion, die physiologische: Kontraktibilität (Zusammenziehung bei drohender Gefahr). Die Herstellung des Gleichgewichts in Natur und Geist ist eben der letzte Sinn des Weltprozesses, wie dies Herbert Spencer am tiefsten erfaßt und als Grundgesetz des Weltgeschehens erwiesen hat. Der physikalische Ausdruck dieses Naturstrebens (Conatus, appetitus, impetus, tendance) heißt: Parallelogramm der Kräfte. Wie die Aufmerksamkeit ein logischer Regulator ist, so ist das Gewissen der moralische, das Dogma der religiöse, Verfassung und Rechtsgesetz sind der staatliche, das Parteiprogramm endlich ist der politische Regulator des sozialen Gleichgewichts. Jedes Gemeinwesen braucht beschleunigende und hemmende Elemente, wie jeder menschliche Körper schon seine beschleunigenden und hemmenden Fasersysteme hat. Im Gemeinwesen sind deshalb die jugendkräftigen Elemente meist vorwärtstreibende, fortschrittliche Faktoren, während die ältere Generation vorsichtig zu bremsen und vor allzu lebhaftem Fortschrittstempo zu warnen pflegt.

In Wirklichkeit steht indes weder das Greisenalter noch die Jugend auf der Vollhöhe der Urteilsfähigkeit, wohl aber die „mittlere Linie" zwischen ihnen: das Mannesalter. Die Jugend weiß in der Regel noch nicht, das Alter nicht mehr, das richtige Maß einzuhalten. Genau so verhält es sich mit den politischen Parteien. Die greisenhaft Beharrlichen klammern sich krampfhaft an das Bestehende oder Vergangene, die jugendlich Übermütigen suchen in tollem Neuerungskitzel die Zukunft in die Gegenwart hineinzustampfen, das Kommende ungeduldig und vorzeitig zu zwingen, sich in Gegenwart zu verwandeln. Jene suchen Leichname einzubalsamieren, diese Embryone durch gewaltsame Frühgeburt zum Dasein zu zwingen. Dort die Fäulnis der Morbidität, hier die des Gärungsprozesses. Das reife Mannesalter sucht hingegen auszugleichen, wettzumachen, den wilden Sturmschritt der einen so genau zu dämpfen wie das kraftlose Nachhinken der anderen anzutreiben.

Daß es in jedem Gemeinwesen, von der Kommune angefangen bis

hinauf zum Staat, konservative Parteien als Schutzwehr und Hemmungsvorrichtung gegen jugendliches Ungestüm und fortschrittlichen Übereifer geben müsse, wird das reife Mannesalter zuallerletzt verkennen dürfen. Hemmungsmotive sind allüberall Regulatoren der Ordnung. Und da es uns allesamt darum zu tun ist, in den sozialen Beziehungen der zu einem Staate verbundenen Bürger, insbesondere bei der Herstellung eines Gleichgewichts von Produktion und Konsumtion Ordnung zu schaffen, so wird man das soziologische Daseinsrecht von hemmenden politischen Faktoren nicht in Abrede stellen können. Jeder Hemmungsapparat wirkt wohltätig, wenn und insofern er der Regulierung des Gleichgewichts der Bewegung dient. Verhängnisvoll wird der Hemmungsapparat erst in dem Augenblick, da er nicht mehr normal funktioniert, wenn er nämlich nur noch hemmt, und gar nicht mehr die Bewegung reguliert. Bremsen dienen der Herstellung der Gleichgewichtslage, nicht aber dem Zweck, die Bewegung ganz zum Stillstand zu bringen. Es ist gut, daß sich in jedem Eisenbahncoupé eine Carpenterbremse befindet, die im Falle der Not den Zug für eine kurze Weile, bis die Not gehoben wird, zum Stillstand bringen kann. Aber wenn die Carpenterbremse unbeweglich bleibt, schlecht funktioniert, und der Zug gar nicht mehr in Bewegung gesetzt werden kann, so ist der angestiftete Schaden größer, als der Eventualnutzen, um dessentwillen sie angebracht worden ist.

Konservative Parteien, der Beschleunigung entgegenwirkende, Maß und Tempo der sozialen Bewegung regulierende Faktoren braucht man im Haushalte des menschlichen Zusammenlebens. Nur muß die politisch wertvolle Bremse auch richtig funktionieren, d. h. nicht blos hemmen. Der Zug unseres westeuropäisch-amerikanischen Kultursystems darf durch die konservativen Parteien zwar im Tempo gedämpft, aber nicht im Prinzip zum Stillstand gebracht werden, sonst verlieren sie ihr soziologisches Existenzrecht, weil sie alsdann das soziale Gleichgewicht nicht etwa herstellen, sondern im Gegenteil empfindlich stören. Man überdenke die Folgen für den menschlichen Organismus, wenn seine Hemmungszentren die Übermacht gewinnen und Atmung, Verdauung, Sekretion, Geh- und Sprechbewegung nur noch hemmen. Die unausweichliche Folge solcher Hypertrophie der Hemmungsapparate wäre der Tod des Menschen, und genau so bedeutet das ausschließliche Vorwalten der hemmenden Faktoren im Staat, die Vorherrschaft ultrakonservativer Parteien, den Tod der menschlichen Gesellschaft.

Man werfe uns nicht ein, auch die mittelalterliche Gesellschaft, deren sozialer Regulator die Kirche war, habe ja gelebt, ja sogar einen besonderen Kulturtypus, die mittelalterliche Kultur, aus sich heraus erzeugt. Auch hier geben wir die Tatsache zu, weichen aber in ihrer Deutung von den konservativen und christlich-sozialen Parteien erheblich ab. Wir behaupten: das Maschinenzeitalter hat einen Menschentypus geschaffen, dem wir mit jenen sozialen Bindungen, welche die mittelalterliche Kirche ihren Adepten auferlegte, nicht mehr beizukommen vermögen. Die Genealogie unseres Systems der Sozialpolitik lautet: die Maschine gebiert den Kapitalismus und dieser birgt den Sozialismus in seinem Schoße. Die konservativen Parteien sind die legitimen Enkel des Feudalismus, wie die Sozialdemokraten die des Maschinenzeitalters sind.

In meiner Abhandlung „Sozialpolitik" (Sinn des Daseins, 1904, S. 361) habe ich den Nachweis zu führen unternommen, daß der technische Fortschritt einen neuen, beweglicheren, nervöseren, aber auch geistigeren Menschentypus emporgezüchtet hat. Für diesen Nervenmenschen, der den mittelalterlichen Muskelmenschen immer mehr verdrängt, gilt es jetzt, eine entsprechende soziale Daseinsform zu schaffen, Ventilatoren und Regulatoren seiner Beziehungsformen zu konstruieren. Hier versagen die ausschließlich kirchlichen Motivgebungen. In zurückgebliebenen Produktionsverhältnissen, wie sie etwa die Türkei aufweist, sind Recht und Religion noch nicht differenziert. Der Koran ist dort wie die einzige Religionsquelle, so die entscheidende Rechtsquelle. Diesen Zustand hat unser Kultursystem vollständig überwunden. Wir sind bewußt zurückgegangen auf das erste Rom, den Rechtsstaat, und seit der Reformation haben wir uns immer entscheidender abgewendet vom zweiten Rom, dem mittelalterlichen Gottesstaat, um uns immer ausgesprochener der dritten Staatsform, dem Volksstaat, anzunähern. Der heutige Nervenmensch läßt sich sein Tun und Lassen, sein Wirken und Streben nicht mehr von mythologischen Mächten vorschreiben, wie etwa der Mensch der Antike oder der des Mittelalters. Die lockere Structur kirchlicher Bedingungen reicht also zur Niederhaltung ichsüchtiger, gesellschaftsfeindlicher, gemeinschädlicher Instinkte einzelner Menschen nicht mehr aus. Man mag diesen Übergang des modernen Menschen von religiösen Imperativen zu rechtlichen aus romantischer Anwandlung beklagen, als Dekadenz bejammern — nur ändern läßt er sich nicht.

An die Stelle übersinnlicher Verheißungen, in deren Namen früher

öffentliche Befehle erteilt und befolgt wurden, treten heute vielfach rechtliche Imperative, im Namen der Nation erlassene Ge- und Verbote, deren Übertretung mit Diesseitigkeitsstrafen geahndet wird, und nicht durch Jenseitigkeitsstrafen, wie sie der Kirche heute allein noch zu Gebote stehen. Ohne Belohnungs- und Bestrafungssysteme kommen wir Menschen schlechterdings nicht miteinander aus. Und solange Jenseitigkeitsstrafen verfangen, ist auch ein solches System soziologisch wertvoll und zulässig. Denn wir Menschen sind einander entgegenstrebende Machteinheiten. Unsere Interessenkollisionen sind unendlicher Art. Die Kollisionen der Körperchen oder Energien in der Natur gleicht das Gesetz vom Parallelogramm der Kräfte aus. Die Konflikte menschlicher Machteinheiten hingegen zu beschwichtigen, bedarf es eines sozialen Kräfteparallelogramms. Solange religiöse Vorschriften, kirchliche Bindungen, übersinnliche Motivgebungen verfangen und das soziale Gleichgewicht leidlich aufrecht halten, wie es im mittelalterlichen „Gottesstaat" der Fall war, haben sie als Regulatoren der Ordnung soziologisches Daseinsrecht. Denn jedes Ordnungssystem der Gesellschaft ist besser und förderlicher als Anarchie.

Aber die Interessenkollisionen zwischen Kapital und Arbeit, zwischen Produktionstrust und Konsumtionssyndikaten, zwischen organisiertem Kapital (Unternehmer) und organisierter Arbeit (Genossenschaft) lassen sich heute nie und nimmer durch Jenseitigkeitsmotive wettmachen und ausgleichen. Der brennende Diesseitigkeitsdurst hält dem quälenden Jenseitigkeitshunger weltgeschichtlich die Wage. Augenblicklich überwiegt unzweifelhaft die Diesseitigkeitsschale, wenn uns gleich der historische Rhytmus dafür bürgt, daß die Jenseitigkeitsmotive, das Streben nach Göttlichkeit und Erlösung wieder die Oberhand gewinnen werden, sobald der elementarste Diesseitigkeitsdurst durch eine konsequente soziale Gesetzgebung gelöscht sein wird. Das Bibelwort wird sich immer geschichtlich bewähren, daß der Mensch vom Brote allein nicht leben kann, aber: ohne Brot noch viel weniger.

Und hier steckt das sozialpolitische Problem der Gegenwart. Wir haben mit der festen Tatsache zu rechnen, daß heute unter den differenzierten Nervenmenschen die Diesseitigkeitsmotive obenauf sind. Wollen wir das soziale Gleichgewicht zwischen Kapital und Arbeit herstellen, so genügen weder die stockenden Bremsen der ultrakonservativen Scharfmacher, noch die vertröstenden Jenseitigkeitsmotive der Christlich-Sozialen. Soviel logisches Verständnis für ihr politisches Daseinsrecht wir auch haben

mögen — ihre Mittel zur Beschwichtigung des Klassenkampfes sind unzureichend, und deshalb vermag der Rechtssozialismus ihren Standpunkt nicht zu teilen.

Nicht Bullen, Dogmen und Synoden, sondern nur Parlamente und sonstige gesetzgebende Körperschaften sind heute die zuständige Instanz zur Schlichtung der Gegensätze von Kapital und Arbeit. Unsere Himmel wie unsere Höllen sind heute in sichtbare Nähe gerückt. Die Bindung durch kirchliches Zeremoniell erweist sich dem elementaren Aufeinanderplatzen von Kapital und Arbeit gegenüber ebenso schwach und unzulänglich wie etwa die Regelung durch Sitte und gesellschaftlichen Takt. Hier kann nur noch die eisenfeste Struktur des Rechts helfen, hinter der ebensoviel staatliche Macht steht, wie sie durch ihre öffentlichen Befehle Geltung und Gehorsam fordert. Recht ist kodifizierte Macht. Diese hat heute indes nicht mehr die Kirche, sondern der Staat. Eben deshalb muß die Herstellung des Gleichgewichts von Kapital und Arbeit auf dem Boden des Rechts, und nur auf diesem, also im Rechtsstaat zu weltgeschichtlichem Austrag gebracht werden.

VII.

Sozialpolitisches.

Am 20. Januar 1903 erklärte der Reichskanzler Graf Bülow im Reichstage: „Es ist die Ansicht Seiner Majestät und die Ansicht der verbündeten Regierungen, daß die Aufgabe unseres Jahrhunderts der Ausbau der sozialen Gesetzgebung ist. Seine Majestät der Kaiser ist auch davon durchdrungen, daß die Arbeiter gleichberechtigt sein sollen mit den anderen Ständen und Klassen, und daß diese Gleichberechtigung ihren gesetzgeberischen Ausdruck finden soll." Am Tage darauf (21. Januar 1903) sprach der Reichskanzler über die sozialpolitische Gesetzgebung des deutschen Reiches und gab folgende Erklärung ab: „Das aber will ich ausdrücklich betonen, daß von einem Stillstehen der sozialpolitischen Gesetzgebung in Deutschland nicht die Rede sein kann noch wird. Dazu hat der sozialpolitische Gedanke viel zu feste Wurzeln geschlagen bei den verbündeten Regierungen und bei diesem ganzen Hause."

Am 30. Januar 1904 gab Graf Posadowsky auf die Zentrumsinterpellation betreffs des Koalitionsrechts, der Rechtsfähigkeit der Berufsvereine und der Arbeitskammern Auskünfte und Erklärungen, welche die Forderungen der Sozialpolitiker zwar nicht voll befriedigen, aber doch durchblicken lassen, daß augenblicklich eine ungleich größere Geneigtheit besteht, den Bestrebungen der Sozialpolitiker entgegenzukommen, als dies im Jahre 1895 unter dem Ministerium Hohenlohe geschehen ist. Mag dies Freiherr v. Zedlitz immerhin ein „Buhlen um den Sozialismus" schelten — er so wenig wie irgend eine Macht der Welt wird diesen Zug unseres Zeitalters, das soziale Fatum, aufzuhalten vermögen. Hat das deutsche Reich schon vor zwei Jahrzehnten mit der Inangriffnahme der Arbeiterversicherungsgesetzgebung sozialpolitisch A und mit der vor dreizehn Jahren erfolgten Inaugurierung der Arbeiterschutzgesetzgebung

B gesagt, so wird es mit der gesetzlichen Festlegung der Koalitionsfreiheit früher oder später C hinzufügen müssen — das ist die unausweichliche Reihenfolge im sozialpolitischen Alphabet.

In dieser Einsicht, daß es hier nur ein Vorwärts, aber kein Zurück gibt, finden sich alle diejenigen vom äußersten rechten bis zum äußersten linken Flügel der bürgerlichen Parteien zusammen, die für das Abcschützentum der Scharfmacherpolitik nur ein mitleidiges Lächeln haben. In der Vorstandsliste der am 6. Januar 1901 gegründeten, vom Staatsminister Dr. Freiherrn v. Berlepsch inspirierten „Gesellschaft für soziale Reform" hat sich das tolle Capriccio nicht des figürlichen, sondern des buchstäblichen Alphabets den wunderlichen, ne dicam pikanten Einfall geleistet, in der Mitgliederliste des Ausschusses — unter 49 Namen vom besten Klang — folgende Reihenfolge einzuhalten: Leopold Sonnemann, Verleger der Frankfurter Zeitung, Frankfurt a. Main, Ad. Stöcker, Hofprediger a. D., Mitglied des Reichstages, Berlin. Diese Nebeneinanderstellung zweier Namen, welche sich im Ausschuß der Gesellschaft für soziale Reform mit geradezu mephistophelischem Humor alphabetisch zusammengefunden haben, um in solidarischer Mitarbeit am sozialen Reformwerk des deutschen Reiches alles Trennende über der Gemeinsamkeit der Ziele zu vergessen, spricht Bände. Die Sozialpolitiker bilden heute eine Phalanx gegen alle Arten und Abarten von Rückständigkeit. Auf diesem neutralen Boden finden sich Zentrumsführer (Justizrat Trimborn, Professor Dr. Hitze) und Nationalliberale (Bassermann, Professor Paasche), Konservative (Professor Wagner, Exzellenz Rottenburg), Sozialliberale (Naumann), Deutschfreisinnige (Dr. Pachnicke, Dr. Hirsch), unter den Nationalökonomen die entgegenstehenden Richtungen (Lujo Brentano auf der einen, Schmoller und Sering auf der anderen Seite), endlich unter den weitest links stehenden Sozialpolitikern Professor Sombart und Professor Tönnies zusammen.

Die Scharfmacher sind um Verdammungsurteile für die Bestrebungen der Sozialpolitiker nicht verlegen. Sie haben dafür ein wuchtiges Wort von frostigem, vernichtendem Hohn geprägt: Professorenweisheit. Als ob die Professoren deswegen, weil sie sich seit Jahr und Tag beruflich mit allen diesen Fragen eingehend und liebevoll befassen, ein minderes Recht hätten, mitzusprechen, als die Don Juans der Politik! Seit wann ist verständnisvolles, geduldiges, arbeitsfreudiges Versenken in eine Materie ein Gegenargument gegen ihre Beherrschung? Wenn irgend ein Monopol

schädlich und logisch wurmstichig ist, so ist es das Monopol des Dilettantismus. Alles in der Welt will gelernt sein. Überall wertet man qualifizierte Arbeit höher als unqualifizierte, gelernte, beruflich geschulte Arbeiter anders als ungelernte Handlanger oder Outsiders der Arbeit. Und nur in der Politik sollte es anders sein? Gerade hier und nur hier soll wissenschaftliche Unberührtheit ein Freibrief für fesselose Geltendmachung der politischen Persönlichkeit sein, während fachliche Vertrautheit, wie sie die Professoren in jahrzehntelanger Vertiefung gewinnen, die Inkompetenzerklärung zur Urteilsabgabe in politischen Fragen in sich einschließen müßte? Das hieße, Karikaturenzeichner und Witzblattredakteure zur einzig maßgebenden Instanz des öffentlichen Lebens und der politischen Werturteile erheben. Der heutige Professorentypus hat mit dem weltabgeschiedenen, traumverlorenen, den Pulsschlag der Zeit geflissentlich überhörenden deutschen Professor der Vorzeit nicht viel mehr zu schaffen, als das zwanzigste Jahrhundert mit dem achtzehnten. Der heutige Professor steht wie jeder andere Bürger mitten im Leben. Auf seine Reservatrechte der Unbeholfenheit, Zerstreutheit und Lebensunerfahrenheit hat er längst verzichtet. Wer heute abschätzig und wegwerfend von Professorenweisheit spricht, um unbequeme Argumente mit einem bequemen Schwamm wegzuwischen, hat nur noch Anspruch auf stille Mitarbeiterschaft an den „Fliegenden Blättern". Dort und nur dort findet er den Typus des deutschen Professors, gegen den er politisch anrennt. Im wirklichen Leben werden ihm Männer entgegentreten, die Welt und Leben mindestens genau so gut und genau so scharf beobachtet haben wie irgend ein anderer Gebildeter, und die deshalb erwarten und fordern dürfen, daß man ihren Argumenten deshalb keinen geringeren Respekt entgegenbringt, weil sie sich auf wissenschaftliches Beweismaterial stützen.

Schopenhauer sagt einmal: Sophistizieren ist im Theoretischen das, was im Praktischen schikanieren ist. In der theoretischen Bekämpfung der Sozialpolitik herrscht das Sophisma, in der praktischen die Schikane vor. Was die Scharfmacher in ihren Argumenten gegen die Logik sündigen, das vollziehen ihre Organe, die polizeilichen Kleinmittel, im Ethischen. Seit Kant und Fichte ist es dem deutschen Volke als unverlierbares Besitztum in Fleisch und Blut übergegangen, daß man jeden Menschen, also auch den Lohnarbeiter, immer zugleich als Zweck, aber niemals als bloßes Mittel gebrauchen dürfe. Das will sagen: weder

ist der Lohnarbeiter wie im Altertum ein Sklave, noch wie im Feudalstaat ein Höriger oder eine „Sache", noch endlich wie im Manchester-Liberalismus eine ökonomische „Ware", sondern der Lohnarbeiter ist für das soziale Empfinden des deutschen Volkes im zwanzigsten Jahrhundert nicht mehr, aber auch nicht weniger als — ein Mensch. Der Persönlichkeitsbegriff, den der Protestantismus im weltgeschichtlichen Ringen dem Katholizismus für jedes Individuum abgetrotzt hat, erhielt von Kant und Fichte den philosophischen, durch Lassalle und Marx den nationalökonomischen Adelsbrief. Dieser Adelsbrief empfing in den Erlassen der beiden Kaiser Wilhelm I. und II. vom Jahre 1881 und 1890 die kaiserliche Sanktion. Wenn der deutsche Kaiser nach wie vor anerkennt, daß „die Arbeiter gleichberechtigt sein sollen mit den anderen Ständen und Klassen, und daß diese Gleichberechtigung gesetzgeberischen Ausdruck finden soll", so decken sich die Bestrebungen der „Gesellschaft für soziale Reform" in großen Zügen mit den Intentionen des Reichsoberhauptes. Denn unter „sozialer Reform" verstehen die „Satzungen der Gesellschaft" erstlich: „den weiteren Ausbau der Gesetzgebung im Interesse der Arbeiterklasse", zweitens: „die Förderung der Bestrebungen der Arbeiter, in Berufsvereinen und Genossenschaften ihre Lage zu verbessern."

Die bisherige Tätigkeit der „Gesellschaft für soziale Reform" liegt durchaus in der Linie des hier gekennzeichneten Programms. Es sind Eingaben an den Reichstag (November 1901) betreffend Erlaß eines Reichsgesetzes, das die Anteilnahme der Frauen an sozialpolitischen Bestrebungen ermöglichen solle, mit entsprechenden Begründungen abgegangen. Am 22. September 1902 tagte zu Köln die erste Generalversammlung der „Gesellschaft für soziale Reform", welche eine Herabsetzung des Maximalarbeitstages für Frauen in den Fabriken auf zehn Stunden und eine Erhöhung des Schutzalters der Jugendlichen auf achtzehn Jahre befürwortet hat. Eine Eingabe an den Bundesrat des deutschen Reiches vom Dezember 1903, die von einem vortrefflichen Motivenbericht begleitet ist, sucht die gesetzliche Festlegung der Arbeitszeit von Arbeiterinnen über sechzehn Jahre in Fabriken und diesen gleichgestellten Anlagen auf eine Basis zu stellen, die dem heutigen Stande unserer Kenntnis der einschlägigen Verhältnisse angemessen ist. Die Schriften der „Gesellschaft für soziale Reform" dienen dem Studium der sozialpolitischen Gesetzgebung anderer Länder. Zur ersten Gruppe gehören die ernsten fach-

lichen Studien „über die Herabsetzung der Arbeitszeit für Frauen", „über den Arbeiterschutz in Gast- und Schankwirtschaften", „über Kinderarbeit in gewerblichen Betrieben", „über die Rechtsverhältnisse im Gärtnergewerbe", „über Arbeiterkonsumvereine", „über Vereins- und Versammlungsrecht", „über die Errichtung eines Reichsarbeitsamtes", in die letztere die Untersuchungen „über die holländischen Arbeitskammern" und „die Arbeitsräte in Frankreich".

Fügen wir noch hinzu, daß die „Gesellschaft für soziale Reform" die internationale Vereinigung für gesetzlichen Arbeiterschutz, welche im Mai 1901 in Basel ins Leben getreten ist und unter der rührigen Leitung Professor Bauers einen großen Aufschwung genommen hat, aufs energischste gefördert hat, so können alle diese Bestrebungen, die den Stempel der Persönlichkeit v. Berlepsch's an sich tragen, unmöglich gefährliche oder gar staatsfeindliche sein. Denn die Regierungen selbst, das deutsche Reich, die Schweiz, Frankreich, Österreich-Ungarn, Italien, Holland, Belgien, gewähren diesem internationalen Arbeitsamt in Basel Unterstützungen. In einem Bericht über die Tätigkeit der „Gesellschaft für soziale Reform" im Jahre 1903 hat übrigens Staatsminister a. D. v. Berlepsch das Programm der Gesellschaft klar und eindringlich in einem Vortrage entwickelt, der überschrieben ist: „Warum betreiben wir die soziale Reform?" Die inneren Beweggründe, welche die Sozialreformer aus allen Parteien, Ständen und Konfessionen zusammengeführt haben, führt v. Berlepsch auf die Dreizahl zurück: Mitleid, Gerechtigkeitsgefühl und politische Einsicht. Wir möchten — die Ausführungen v. Berlepschs nach der psychologischen Seite ergänzend — hier paraphrasierend hinzufügen: das Mitleid wendet sich an das Gefühl, die Gerechtigkeit an den Willen, die Einsicht an den Verstand. Gefühl, Wille und Verstand bilden zusammen den ganzen Menschen. Und der Aufstieg der sozialpolitischen Bestrebungen geht denn auch historisch dergestalt vor sich, daß sie einsetzen mit philanthropisch-sentimentalen Instinkten, also an das Gefühl appellieren, daß sie ferner fortschreiten zur Kodifizierung des Mitleids, also den sozialen Willen meistern und lenken. Ihre oberste Rechtfertigung empfangen indes die sozialpolitischen Bestrebungen von der politischen Einsicht, vor dem Forum der sozialen Vernunft.

Die Sozialpolitiker sind heute aus dem Stadium weichmütiger Rührseligkeit herausgetreten und haben die philanthropische Phase der

sozialen Reform, welche dem Utopismus der Sozialdemokraten parallel läuft, hinter sich gelassen, um sich entschlossen und zielbewußt auf den Boden des sozialen Willens (Gesetz) und der sozialen Vernunft (Motivenbericht) zu stellen.

Zwei Wege sind gangbar: Selbsthilfe und Gesetzgebung. Den ersten Weg beschritt die englische Gewerkschaftsbewegung (Trade Unions), den letzteren die deutsche Sozialgesetzgebung. Im demokratischen England geht der Weg von unten hinauf, im monarchischen Deutschland von oben hinab. Das schließt nicht etwa aus, sondern im Gegenteil ein, daß beide Wege sich an einem Schnittpunkte kreuzen werden. Will man in Deutschland das von Berlepsch gezeichnete Ziel der sozialen Reform anstreben: „die Hebung der materiellen und ideellen Lage der Lohnarbeiter bei ständigem Fortschreiten, die Sicherung ihres Anteils an dem vermehrten Volkswohlstand, an den Segnungen der Kultur, an Bildung, an Kunst und Wissenschaft, die Wiederkehr des inneren Friedens im Vaterlande," so kann man nicht ruhigen Blickes abwartend zusehen, wie es die englische Regierung tut, sondern man muß, kraftbewußt und zielsicher, nachhelfend eingreifen. Der englische, gewerkschaftlich organisierte Arbeiter kann sich heute schon selbst helfen, dem deutschen muß erst von oben herab geholfen werden. Das Koalitions- und Vereinsrecht, das die Engländer haben, ist für die Deutschen erst zu erkämpfen. In der sozialpolitischen Gesetzgebung marschiert Deutschland an der Spitze der gesamten westeuropäisch-amerikanischen Kultur, aber in der Förderung der gewerkschaftlichen Bestrebungen durch Gewährung des Koalitionsrechtes hinkt es selbst mittleren Kulturstaaten empfindlich nach. Hier hat alle soziale Reform zunächst und zuhöchst einzusetzen.

Kein Einsichtiger gibt sich der Selbsttäuschung hin, als könnte die stille Kleinarbeit der „sozialen Reform" alle Konfliktsquellen zwischen Kapital und Arbeit beseitigen, alle obschwebenden Fragen der Sozialpolitik endgültig bannen. Wegsucher und Pfadfinder wollen die sozialen Reformer sein, keine Bahnbrecher. Wie die alten Astronomen vor Kopernikus zur Herstellung der offenbaren Ordnung in den Bewegungsrhythmen des Planetensystems Epicyklen erdichteten, so sind wir noch mitten drin in der sozialen Epicyklentheorie. Ptolemäos von Alexandria (im zweiten Jahrhundert nach Christus) schuf jenes mittelalterliche

Himmelsbild der Epicyklen, nach welchem jeder einzelne Planet an mehrere Sphären, deren jede ihre eigene Bewegung hatte, gebunden war. Diese Bewegungen vollzogen sich nach Ptolemäos nicht in einfachen Kreisen, sondern in kleineren Kreisen, sogenannten Epicyklen, deren Mittelpunkte sich auf größeren Kreisen bewegten. Die Astronomie des Mittelalters brachte es glücklich auf 55 solcher Epicyklen — Verlegenheitskonstruktionen, Flicklappen des Himmelsgewandes. Und als Alfons X. von Kastilien im Jahre 1252 die berühmtesten Astronomen seiner Zeit zu einem Kongreß zusammenberief, um mit einem Kostenaufwande von 40000 Dukaten die Alfonsinischen astronomischen Tafeln anzufertigen, da entschlüpfte angesichts der Epicyklen der frommen Majestät das gottlose Wort: „Hätte mich der liebe Gott bei der Erschaffung der Welt zu Rate gezogen, so würde ich ihm bessere Ratschläge gegeben haben," — ein böses Diktum, das Alfons X. beinahe die Krone gekostet hätte. Die drei Bewegungsgesetze Keplers zeigten aber der wissenschaftlichen Welt, daß alle Epicyklen hinfällige Hypothesen, Krücken zum geistigen Gehen waren, so daß der liebe Gott Alfons' X. Ratschläge wahrlich nicht bedurfte. Ein einziger Kepler — und aller Wirrwarr im Planetensystem, alle Willkür in seinen Bewegungsrhythmen ist in die feste Formel ewig gültiger, unabänderlicher Bewegungsgesetze gebannt.

Dieser Kepler im Sozialen soll uns freilich noch geboren werden. Wir alle fühlen es mit der unterirdisch wirksamen Macht des wissenschaftlichen Instinkts, daß die sozialen Bewegungen ebensolcher Gesetzmäßigkeit unterworfen sind wie die planetarischen. Wir ahnen nur, *daß* es soziale Bewegungsgesetze gibt, tappen aber im Dunkeln darüber, wie sie beschaffen sein mögen, ob und wie sie aufzufinden seien. Wo die soziale Bewegung unregelmäßig funktioniert, da schieben wir, genau wie die mittelalterlichen Astronomen, Notbehelfe, Flicklappen, soziale Epicyklen ein — wir kennen das Ziel, aber wir suchen den Weg, den *kürzesten* Weg.

Unser Trost ist, daß auf das Ptolemäische Weltsystem das Kopernikanische gefolgt ist. Jede Welterklärung, jedes Ordnungsprinzip ist besser als totale Unordnung. Und zuletzt: ohne Ptolemäus kein Kopernikus und kein Kepler. Ohne Epicyklentheorie kein wissenschaftlicher Sinn, kein Suchen nach Ordnung. Und so treiben die Sozialreformer vollbewußt soziale Scholastik. Jede Reform ist ein Notbehelf, ein Vermittelungsversuch, eine Epicyklenlösung im Soziologischen, die den Zweck

verfolgt, einem kommenden Kepler im Sozialen den Boden zu bereiten und die Wege zu ebnen.

Ein Stück nationaler und sozialer Aufgabe könnte auch die wasserwirtschaftliche Vorlage der preußischen Regierung bewältigen. Der moderne Weltverkehr hat sich den heutigen Staatstypus geschaffen, und das ist der Nationalstaat mit seiner einheitlichen, systematischen Regulierung der nationalen Arbeit. Dieser Nationalstaat schließt im Interesse der Arbeitsorganisierung seiner Bürger mit anderen Staaten Handelsverträge ab, wie die früheren Dynastien Schutz- und Trutzbündnisse miteinander eingingen. Nur treten in den konstitutionell regierten Staaten die dynastischen Interessen hinter den nationalen und sozialen immer stärker und ausgesprochener zurück.

Wir betonten die nationale und soziale Bedeutung der wasserwirtschaftlichen Vorlagen, und es erwächst uns daher die Pflicht, den nationalen Charakter der Vorlage mit besonderem Nachdruck hervorzuheben. Nationalität heißt: Einigung der durch Sprache und Charaktereigenschaften, oder durch Sitte und Brauch, oder durch religiöse Ideen und politische Ideale, oder endlich durch geschichtliche Überlieferung und Interessengemeinschaft miteinander Verbundenen zu einem Gesamtwillen oder Kollektivorganismus, dem sich der Wille des einzelnen im Interesse des Gesamtwohles unter allen Umständen unterzuordnen hat. Das durchsichtige Motiv für die Unerläßlichkeit solcher Nationalorganisationen bleiben immer und überall die Überschwemmungsgefahren, die Wasserschäden durch Wolkenbrüche, Regenperioden, Schneeschmelzen oder Lawinenniedergänge. Hier ist der Einzelne rettungslos den ungestümen Gewalten der wilden Elemente preisgegeben, wenn die Gesamtheit ihn nicht durch Stromregulierungen, Dämme, Schleusen, durch die technische Regelung der Wasserläufe schützt.

Niemand vermag die Wohltaten des „viribus unitis“ so deutlich einzusehen, wie der Bewohner der durch Wasserschäden ständig bedrohten Gelände. Denn hier steht der Einzelne der brutalen Gewalt der Elemente wehr- und machtlos gegenüber, während der nationale Verband, der durch Stromregulierungen Katastrophen vorzubeugen vermag, jeden einzelnen Anlieger schützt, zugleich aber dem Gesamtwohle dient, weil er das blinde Umsichgreifen des zerstörenden Elementes beizeiten verhütet. Die Fürsorge der Nation für die von wiederholten Wasserschäden heimgesuchten Provinzen ist der einleuchtendste und überzeugendste Beweis — gleichsam

das Paradigma — für die Unentbehrlichkeit einer solchen Kollektiveinheit, wie sie in den Nationalstaaten der Gegenwart zum Vorschein tritt. Es darf daher nicht wundernehmen, daß der erste Teil der wasserwirtschaftlichen Vorlage, der die unentbehrlichen Stromregulierungen zum Inhalte hat, von allen national Gesinnten einmütig begrüßt, ohne Enthusiasmus zwar, aber als dura necessitas ohne ernsten Widerspruch aufgenommen worden ist.

Anders der zweite Teil, die eigentliche Kanalvorlage, oder richtiger deren Torso. Hier hat sich in einigen Köpfen eine merkwürdige „Philosophie des Weltverkehrs" herausgebildet, die im wesentlichen darin gipfelt, man brauche den Verkehr nicht noch mehr zu erleichtern, um das ausländische Getreide noch billiger als bisher in die städtischen Zentren, insbesondere nach Berlin, zu befördern. Die Latifundienbesitzer befürchten durch eine weitere Verbilligung des Transports die erhöhte Konkurrenzfähigkeit des ausländischen mit dem inländischen Getreide. Diesem sehr anfechtbaren Argument steht indes eine stattliche Reihe von nationalen Gegenargumenten gegenüber. Und hierher gehören in erster Linie die strategischen Vorzüge. Es ist ein offenes Geheimnis, daß die Verpflegung heute das große Problem der Massenkriege bildet. So gut man direkte Militärbahnen baut, die dem Verkehr gleichsam nur im Nebenamte dienen, weil man im Kriegsfalle vermittelst ihrer Truppen um mehrere Stunden schneller an die Grenze schaffen kann, so Wasserstraßen, um die Verpflegung der Truppen auf eine breitere Basis stellen zu können.

Das Wasser ist der ökonomische Segen Deutschlands, so gut wie seine Wälder und seine unterirdischen Schätze. Hätten die Germanen, wie die Spanier etwa, ihre Wälder ausgerodet, so wären ihre Flüsse, wie in Spanien, ausgetrocknet, ihr Klima wäre bedenklich nach der ungünstigen Seite verschoben und Deutschland wäre heute nicht im Vorder-, sondern — wie Spanien — im Hintertreffen der Kultur. Was für die menschliche Lunge der Sauerstoff ist, das sind für die menschliche Kultur Wald und Wasser. Völker ohne Schatten sind die Peter Schlemihle der Kultur. Die spanischen Konquistadoren haben Erdteile entdeckt, Schiffsladungen an Edelmetallen heimgebracht, aber die edlen Hidalgos sind am Golde erstickt. Ihre Vorfahren hatten die Wälder geplündert, damit aber die Flußbetten ausgetrocknet, so daß alle Wasserwege in Spanien dahinfielen — und was war das Ende? Hier, wenn je, gilt das Wort: Die Sünden der Väter werden gerächt bis ins hundertste Geschlecht.

Das entwaldete Spanien, dessen Boden gerade durch die Entwaldung so locker geworden ist, daß dort die Expreßzüge infolge der Bodenweichheit eine Fahrgeschwindigkeit haben, wie unsere mittleren Bummelzüge etwa, und dessen berühmteste Flüsse im Sommer austrocknen, also unschiffbar sind, ist ungeachtet seiner vielen Häfen, seiner geschützten Lage und seines unterirdischen Bodenreichtums kulturlich verödet und versandet. Die inneren Verkehrswege sind dem Zeitalter der Blitzgeschwindigkeit des Weltverkehrs schlechterdings nicht gewachsen. Es bleibt abseits vom Welthandel stehen, und die gewaltige Handelsflagge Englands segelt ihm Tag für Tag vor der Nase hin, ja, Spanien muß seine geographische Nasenspitze — Gibraltar — knurrend, aber ohnmächtig England überlassen.

Schiffbare Flüsse waren von jeher die Urheimat alter Kulturen, und schiffbare Wasserwege sind noch heute die Seele des inneren Verkehrs. Im Kriegsfalle kann man nicht Kanäle über Nacht zum Versanden bringen, wie man Schienen aufreißen und deren Wege plötzlich unfahrbar machen kann. Abgesehen also davon, daß künstliche Wasserwege die nationale Sicherheit erhöhen, begünstigen sie zugleich die ökonomische Entwicklung nicht bloß der großen Handelsinteressen der Nation, sondern daneben die lokalen Interessen der betreffenden Provinzen und ihrer Hinterländer. Die Getreideproduzenten sind ja zu gleicher Zeit Konsumenten. Ihre Maschinen und landwirtschaftlichen Geräte, ihre Handels- und Industriebedürfnisse bekommen sie ja auf demselben verbilligten Frachtwege zugestellt, so daß in dieser Preisreduktion ihrer industriellen Konsumartikel ein Äquivalent steckt für das mögliche Risiko einer Verbilligung der Getreidepreise. Zudem werden an allen jenen Strecken, welche die betreffenden Kanäle durchschneiden, ganz neue Werte aus dem Boden gestampft. Die Terrainpreise werden dem ganzen Lauf der Kanäle nach in die Höhe schnellen, Industrien werden sich ansiedeln, kleine Handelszentren, Vororte, neue Dörfer entstehen — immer den Kanälen entlang. Durch diesen Wertzuwachs der gestiegenen Bodenrente, der sich bald in der erhöhten Steuerfähigkeit der betreffenden Gegenden fiskalisch ausdrücken wird, dürfte der Staat an Mehrsteuern gewinnen, was er an Rentenzuschuß und Amortisation bei den Kanälen daransetzt. Man vergegenwärtige sich nur, welche Werte der Fiskus durch Erschließung des Grunewaldes geschaffen und als neue Steuerquellen nutzbar gemacht hat. Der Staat als solcher riskiert bei Kanalbauten — nach der behutsamen Abwälzung auf die

beteiligten Provinzen und Interessengruppen zumal, die in der Vorlage vorgesehen sind — am allerwenigsten. Abgesehen nämlich von der Selbstrente der Kanäle, die unter Umständen das staatliche Risiko nicht nur decken, sondern einen Überschuß behufs stärkerer Amortisation des Anlagekapitals liefern könnte, tritt für den Staat das Anwachsen der Bodenrente auf der ganzen Linie der Kanalläufe hinzu, durch welche er an erhöhten Einkommens- und indirekten Steuern reichlich wettmachen kann, was er an Anlagekapital investiert hat. Unter diesem Gesichtswinkel gesehen, gehören die Kanalbauten zu den nutzbringenden Anlagen, wie Bahnen, Gas- oder Elektrizitätswerke, und die zu diesem Behufe aufgenommenen Anleihen schwächen nicht, sondern stärken den Staatskredit. Fruchtbringende Anleihen, wie für Bahnen und Wasserwege, tragen nur dazu bei, das Vertrauen zum Staatskredit zu erhöhen und zu befestigen.

Ferner sollte nicht übersehen werden, daß Flußläufe und Wasserwege einen unvergleichlich stärkeren nationalen Kitt unter den verbundenen Provinzen bilden als bloße Schienenwege. Man denke z. B. an die Solidarität und seelische Zusammengehörigkeit der Bewohner beider Rheinufer. Die „Wacht am Rhein" hat einen ganz anderen Klang, als linksrheinische oder rechtsrheinische Eisenbahnlinie. Den Wasserstraßen entlang bildet sich ein gemeinsamer seelischer Habitus heraus, der zuweilen fester bindet, als gesetzliche Verordnungen oder selbst Verträge.

Den höchsten Vorzug dieses nationalen Werkes sehe ich aber in der zu schaffenden dauernden Arbeitsgelegenheit. Das ist die sozialpolitische Seite der wasserwirtschaftlichen Vorlage. „Notstandsbauten" sollen nicht, wie einst die Nationalwerkstätten in Frankreich, zur Unzeit, planlos, als Abflußrohr revolutionärer Umtriebe, plötzlich, sondern beizeiten, mit Umsicht, vorsorglich organisiert werden. Große Staaten mit starker Industriebevölkerung, die dem Wechsel der Konjunkturen ausgesetzt ist, haben rechtzeitig Vorsorge zu treffen, daß infolge industrieller Krisen plötzlich auf die Straße geworfene Arbeitslose in staatlichen Betrieben zur Not Arbeitsgelegenheit finden. An den Kanalbauten sollten nur einheimische Kräfte — nicht etwa billige Italiener — beschäftigt werden, und zwar nach einem Arbeitsplane, der von einem nationalen Arbeitsamte auszuführen wäre. Ist die Industrie stark beschäftigt, so daß der Arbeitsmarkt keine überschüssige Kräfte aufweist, so kann an den Kanälen in langsamerem Tempo gebaut werden. Tritt hingegen stärkere Arbeitslosigkeit ein, so

wird die überschüssige Arbeitskraft vom nationalen Arbeitsamt dorthin dirigiert, wo sie Verwendung finden kann — bei den Kanälen. So bilden die Kanalbauten gleichsam ein Ventil zur Regulierung des nationalen Arbeitsmarktes.

Die aufgewendeten Kapitalien bleiben zudem im Lande. Was die Arbeiter am Kanal an Lohnbezügen erhalten, verzehren sie ja zum allergrößten Teile an Ort und Stelle. Die betreffenden Provinzen, welche Kanäle erhalten, können die von ihnen geforderten Zuschüsse um so unbedenklicher leisten, als die Steuerkraft ihrer Bürger schon während der Kanalbauten durch erhöhten Konsum der am Kanalbau Beschäftigten dermaßen anwächst, daß die Zinsen ihrer Zuschüsse durch gesteigerte Steuerkraft der am Kanalbau interessierten Bevölkerung reichlich gedeckt sein dürften.

Das ausschlaggebende Argument zugunsten der Kanalvorlage dürfte indes in den Augen unparteiischer Beurteiler das folgende sein: Menschenkraft wird durch den plan- und sinnvollen Ausbau der Wasserwege in nationale Wohlfahrtseinrichtungen umgesetzt. Die Menschen sterben — die Kanäle bleiben. Wir verwandeln unsere potentielle, aber vergängliche Arbeitsenergie in unvergängliche nationale Werke, die allen künftigen Geschlechtern zugute kommen werden. Statt die überschüssigen Arbeitskräfte und den jährlichen Menschenzuwachs, die man zur nationalen Wehr und Waffe im Lande braucht, ans Ausland abzugeben, insbesondere an den Hauptkonkurrenten auf dem künftigen Weltmarkte, Amerika, schafft man daheim Arbeitsgelegenheiten für deutsche Bürger, die im eigenen Lande Vergängliches konsumieren, aber Unvergängliches produzieren. Statt jährlich Zehntausende tüchtiger Arbeiter auswandern zu lassen, damit sie und ihre Nachkommen mit ihrer Intelligenz und Tatkraft fremde Nationen bereichern, setzt man zu Hause diese potentiellen Arbeitskräfte in Kanäle um, die nicht bloß strategisch wertvoll und ökonomisch nützlich, sondern als dauernder Ertrag der nationalen Arbeit für alle kommenden Geschlechter von bleibendem Werte sind.

Jene Ägypter, welche Zehntausende von Menschen verbrauchten, um ihre gewaltigen Pyramiden zu erbauen, sind längst vermodert — aber die Pyramiden sind geblieben. Die Ägypter haben ihr Menschenmaterial nutzlos und spielerisch vergeudet, während wir planbewußt und zielsicher die aufgespeicherte Arbeitsenergie sterblicher Menschen in nutzbringende Kulturwerke umsetzen. Und darin sehen wir die sozialpolitische Bedeutung

der wasserwirtschaftlichen Vorlagen im allgemeinen und der Kanalvorlage im besonderen. Man schafft für die nächsten Jahre willkommene Arbeitsgelegenheiten im Lande selbst, erhöht die nationale Sicherheit, öffnet dem Welthandel neue Wege, befördert die Wohlfahrt der in Betracht kommenden Provinzen und erleichtert den kommenden Geschlechtern den Kampf um das nationale und ökonomische Dasein.

VIII.

Überwindung des erkenntnistheoretischen Pessimismus.

(Hat Kant Hume widerlegt?)

Die erkenntnistheoretische Abschattung des Pessimismus heißt: Skeptizismus. Wer anfängt zu philosophieren, heißt's irgendwo, muß vorerst Skeptiker sein. Wer aber bis an sein Lebensende Skeptiker geblieben ist, der war nie mehr als ein Anfänger in der Philosophie. Das Gold der lauteren Wahrheit kann nur im Schmelztiegel des Zweifels gewonnen werden. Aber dieser Läuterungsprozeß ist immer nur ein Mittel, niemals Selbstzweck. Das Scheidewasser der Kritik soll die Schlacke des Unhaltbaren aussondern. Wo sich spinnewebene Traditionen festgesetzt, dogmatischer Rost und orthodoxer Schimmel herrusgebildet haben, da tut eine Dosis Skepsis Wunder. Nur darf man nicht, wie der ungeduldige Patient im „Dr. Klaus", die ganze Medizinflasche in einem Zuge leeren, um den Genesungsprozeß gewaltsam zu beschleunigen. Wer nicht bloß sein Leben lang zweifelt, sondern an aller Wahrheit endgültig verzweifelt, der ist freilich gründlich kuriert, aber nicht wie der Haschischraucher, der sich berauscht, sondern wie der Selbstmörder, der sich mit Opium vergiftet.

Der Skeptizismus kann als Methode, meinethalben auch als mißtrauisch-abwartende gedankliche Grundstimmung vortreffliche Dienste in der Verhütung voreiliger Schlüsse leisten, aber als Prinzip, als durchdachte und in sich abgeschlossene Weltanschauung, ist er philosophischer Selbstmord — eine Arsenikvergiftung im Dialektischen. Die Arsenikkur ist ein ebenso bekanntes wie verzweifeltes Schönheits- und Verjugendlichungsmittel, aber weder darf sie zu lange fortgesetzt, noch in zu großen Dosen genommen werden, sonst hat sie letalen Ausgang.

Und so ist denn der radikale Skeptizismus in der Philosophie immer nur Episode, niemals Epoche gewesen. Denn was für das Denken der Zweifel, das ist für das Handeln die chronische Entschlußlosigkeit und für das ästhetische Empfinden die stumpfsinnige Vergleichgültigung. Das ist der Nährboden alles Pessimismus. Der zu Ende gedachte Skeptizismus ist gleichbedeutend mit einer Permanenzerklärung der Schlaffheit und einer Verhimmelung träger Untätigkeit und verträumter Passivität. Aus dieser weichen, breiigen Masse von zaghaften Fragezeichen und zögernden Kommapunkten läßt sich schlechterdings keine haltbare Weltanschauung zurechthämmern. Wie gealterte Hetären mit Vorliebe Betschwestern werden, so münden gedankenmüde, tatenschlaffe Skeptiker vielfach in gläubigen Mystizismus ein. Das Rezept der Skeptiker aller Zeiten und Völker lautet: Da alles endgültige Erkennen Chimäre ist, so gibt es für den grundsätzlichen Zweifler nur einen Ausweg: Enthaltsamkeit. Zunächst Enthaltsamkeit im Urteil (ἐποχή). Man solle niemals im Tone felsenfester Zuversicht etwas behaupten, erklären oder befehlen, sondern im flehentlich-zaghaften, traurig-resignierten Optativ sprechen: „es scheint so", „es könnte, es dürfte, es möchte wohl so sein". Grammatisch ausgedrückt: der Indicativ wird für den Skeptiker abgeschafft, und nur der Conjunctiv behält Kurs. Der gerade Rücken im Gedanklichen wird verpönt, aller Schneid, alle Forschheit, alles Kecke, Selbstsichere und seelisch Aufrechtstehende, kurz alles Energetische und Lebenszuversichtliche wird in Acht und Bann getan, um dem winselnden, schweifwedelnden, katzenbuckelnden „ich möchte, ich dürfte, ich sollte" den Platz zu räumen. Statt mannhaft und jugendstark den Mut zum Irrtum an den Tag zu legen, solle man die Altweibervorsicht klügelnder Zurückhaltung beobachten. Das nennen wir den Pessimismus des Erkennens!

Überträgt man nämlich die skeptische Lehre von der Zurückhaltung im Urteil auf Willenshandlungen und Gefühlsäußerungen, so muß die Askese das letzte Wort aller Skepsis sein. Ist uns das Wesen der Dinge ein- für allemal verschlossen, so daß es keinerlei Kriterium der Wahrheit gibt, weiterhin über nichts in der Welt Gewisses und Unumstößliches sich aussagen läßt, so läuft folgerichtig der Zurückhaltung im Urteil in Bezug auf den Erkenntnisprozeß parallel: die Zurückhaltung im Handeln (Ataraxie) und die Stumpfheit im Fühlen (Apathie). Und so lautet denn auch die tiefste Weisheit der Skeptiker: Nur keine Auf-

regung! Gemütsruhe ist der einzig reale Wert im Leben Cui bono? Zu welchem Behufe sein seelisches Gleichgewicht zugunsten irgend einer Idee oder irgend eines Ideals opfern? Das schlafende, träumende, beschaulich in sich versunkene Gemüt ist das einzig Wertvolle im Leben. Jene Schwärmer und Phantasten, welche ihre Seelenruhe, ihre Gemütsheiterkeit, ihr behagliches Dolce far niente von der plebejischen Unruhe der sogenannten Schaffenskraft unterbrechen lassen oder gar ihr Leben in die Schanze schlagen für solche logisch unhaltbare, dialektisch wurmstichige Sammelbegriffe, wie Vaterland, Nation, Glaube, Menschheit, das sind Narren des Lebens. Sie verdienen die Schellenkappe des Toren. Wir „Weisen" wärmen uns behaglich in der Sonne, *schwelgen* vergnüglich im Pfuhl raffinierten Nichtstuns, bis . . . bis die rauhen barbarischen Nordländer über uns kommen und uns kurz und klein schlagen. Das ist nämlich das Ende vom Liede. Skeptizismus und Pessimismus sind die Weltanschauung niedergehender Kulturen, dekadenter Völker oder Geschlechter. So lange das Leben aufwärts geht, heißt Leben: schaffen, gestalten, wagen, formen, ringen, behaupten, leisten. Wird es aber welk und müde, so heißt Leben: ausruhen, träumen, genießen, seufzen — beten. Der kategorische Imperativ der Wachen, der Aufrechten, der Unternehmenden und Stolzen heißt: Arbeite; der weichselige, verschlafene Optativ der Dekadenten lautet: Zage, ruhe, krümm dich und ducke dich, beuge dich in Demut, sprich nur sanft und gelassen — vor allem aber: bete!

In dieser Beleuchtung wird es verständlich, warum die klugen Jesuiten sich einst des Skeptizismus genau so bemächtigt haben wie früher unter Mariana und Bellarmin der Volkssouveränetät und des Demokratismus. Die Jesuiten hatten von jeher die feinste Witterung, den „Flair" für das Kommende, für unterirdische Zusammenhänge, für psychologische Tiefen; sie sind die ersten praktischen Völkerpsychologen, lange bevor es eine Völkerpsychologie als Wissenschaft gab. Wie die Jesuiten im 16. Jahrhundert „monarchomachisch" gesinnt waren, d. h. demokratische Ideen in den Dienst ihrer hierarchischen Ziele zwängten, so bemächtigten sie sich im 17. des tändelnden, lässig-frivolen Salon-Skeptizismus eines Montaigne, Charron und Sanchez, um dem an allem Wissen irre gewordenen und zur Bankerotterklärung gedrängten menschlichen Verstand ein sanftes Ruheplätzchen im Hafen der Kirche zu gewährleisten.

Hatte der spanisch-jüdische, in Südfrankreich als Medizinprofessor wirkende Arzt Sanchez (Sanctius) die schärfste Tonart des Skeptizismus in der Formel vertreten: „Quod nihil scitur!", so hat der Begründer der Literaturgattung des Essais, der esprit vagabond Michel de Montaigne, dieses kecke pyrrhonisch-skeptische Ausrufungszeichen des Sanchez in das Fragezeichen umgegossen und gemildert: „que scais-je"? während der bekehrte Priester Charron die neuskeptische Bewegung, die Wiederbelebung des antiken Pyrrhonismus, in einem wehmütig-resignierten Punkt ausklingen ließ: „je ne scais rien". Aus diesem passiven Verzicht weiß nun aber die agressive Kirche aktives Kapital zu schlagen. Es bildet sich geradezu ein „jesuitischer Skeptizismus" heraus, der den systematischen Zweifel pflegt, um den Glauben über die Vernunft triumphieren zu lassen. Schon La Motte le Vayer (1586—1672) folgert aus der Relativität aller Erkenntniswerte die Wandelbarkeit der Vernunftprinzipien, denen man die religiöse Weltanschauung mit ihrem festen, autoritativen Rückgrat entgegensetzen müsse. Der berühmteste Kanzelredner aller Zeiten, Bossuet, verwertet den Skeptizismus als entscheidende Gegeninstanz gegen den Protestantismus. Vollends benutzt der fromme Bischof von Avrenches, Pierre Daniel Huet (1630—1721) in seiner nachgelassenen Schrift „Traité de la faiblesse de l'esprit humain", wie schon vor ihm Poiret, alle Minen einer zersetzenden Skepsis, um das rationalistische Lehrgebäude der Kartesianer zu sprengen. Der krasseste Sensualismus, ja man kann sagen, selbst der verpönteste psychologische Materialismus, dem das Denken zu einer bloßen Funktion des Gehirns herabsinkt, sie werden von Huet unbedenklich herangezogen, um als Kronzeugen gegen den Rationalismus auszusagen. Die menschliche Erkenntnis wird systematisch auf das Sinnenzeugnis als einziges Kriterium der Wahrheit herabgesetzt, um ihr die angeblich unanfechtbare Offenbarungserkenntnis in bengalischer Beleuchtung gegenüberstellen zu können. Wie man sieht, hat der „jesuitische Skeptizismus" eines Brunetière nicht einmal den Vorzug der Originalität für sich. Was dieser ehemalige Positivist und Schleppträger von Comte und Littrè nach seinem Kanossagang gegen die Wissenschaft vorgebracht hat, verhält sich wie widerliches Zuckerwasser zu dem brausenden skeptischen Champagnerkelch eines Poiret, Sorbière, Simon Foucher, oder zu Bossuet und Huet — von Blaise Pascal und Pierre Bayle ganz zu schweigen.

Der Skeptizismus tritt in der Geschichte epidemisch auf und wirkt zuweilen gewitterreinigend, geisterfrischend, geradezu erlösend. Wird er aber endemisch und gerinnt er zum Pessimismus, so bedeutet er den Niedergang und Zerfall der von ihm befallenen Geschlechter. Es ist dann nicht mehr die Fäulnis des gährenden Werdens, sondern das Verwesungszeichen zersetzender Auflösung. Tritt irgend ein Credo — sei es ein religiöses oder ein philosophisches, ein künstlerisches oder ein politisches — allzu unbescheiden und selbstsicher hervor, so daß es zum Dogma gerinnt und zum Anspruch auf Unfehlbarkeit der Geltung verhärtet, so kann es nur von Nutzen sein, wenn der skeptische Besen in diese Ansprüche indiskret hineinfährt, den Staub und Schutt der Tradition tüchtig aufwirbelt und die verschwiegenen Ecken dogmatischer Vorurteile kräftig säubert. Aber zu den Prunkstücken eines Haushaltes wird der Besen nie gehören. Hat er seine reinigende Wirkung erzielt, so wandert er zurück, wohin er gehört, in den verstohlensten Winkel des Hauses — in die Besenkammer.

So ist der Skeptizismus gleichsam die Besenkammer der Philosophie. Man bedient sich seiner von Zeit zu Zeit sobald gewisse Gedankengänge Platina angesetzt haben, als eines nützlichen Reinigungsinstruments, aber man stellt ihn in die Ecke, wenn er diesen Dienst ausreichend verrichtet hat. Nicht die Sophisten, unsere ersten Skeptiker, nehmen eine beherrschende Stellung in der Geschichte des menschlichen Denkens ein, sondern Sokrates, der sie bezwang. Nicht die Pyrrhoneer gelten als die Wohltäter des Menschengeschlechts, welche in mehrhundertjähriger unterirdischer Minierarbeit an dem Zerfall der alten Kultur mit Maulwurfssicherheit mitgewirkt haben, sondern Christus, der jene Lebenszuversicht und Glaubensstärke wieder aufrichtete, welche die Skeptiker unterwühlt und zernagt hatten.

Nicht anders erging es in der Neuzeit, als Renaissance, Humanismus und Reformation das Wunderwerk der alten Propheten vollendeten, indem sie uns „einen neuen Himmel und eine neue Erde“ nicht bloß weissagten, sondern wirklich bescheerten. Wie alle antiken Systeme von großem Zuschnitt, so wurde auch der alte Pyrrhonismus galvanisiert. Galilei erneuert Demokrit, Justus Lipsius den Stoizismus, Gassendi den Epikureismus, und so Montaigne den antiken Skeptizismus. Aber diese künstliche Wiederbelebung hat keinen langen Athem. Nicht der Pyrrhoneer Montaigne gilt als Begründer der neueren Philosophie, sondern

Descartes, der den Zweifel als methodisches Prinzip zwar voranstellt, aber im „Selbstbewußtsein", in „Sum Cogitans" überwindet, oder Franz Bacon, der die Lehre von den vier Idolen (Vorurteils-Kategorien) an den Anfang aller philosophischen Untersuchung setzt, jedoch zugleich die Mittel an die Hand gibt, wie man des unausweichlichen Zweifels Herr werden könne.

Ein Gleiches gilt vom 17. Jahrhundert, das so glänzende Skeptiker aufzuweisen hatte, wie Blaise Pascal von der mathematischen und Pierre Bayle von der theologischen Seite. Beide suchen im Glauben Unterschlupf; jener ehrlich, dieser scheinbar; dort ein Credo, ut intelligam, hier ein Credo, quia absurdum. Pascal ist ein wirklicher Heiliger, Bayle ein ebenso wirklicher Scheinheiliger. Für Pascal gibt es nur **eine** Wahrheit, die schlichte, unverkünstelte, unverklügelte Wahrheit des Herzens: Le coeur a ses raisons que la raison ne connait pas. Für Bayle gibt es eine „doppelte Wahrheit", die sich sogar äußerlich markiert. In seinem berühmten Dictionaire ist Bayle über dem Strich — im Text — gläubig, unter dem Strich — in den Noten — skeptisch. Und ähnlich wie der jesuitische Skeptizismus eines Huet, rechtfertigt auch Bayle seinen Glauben mit seinem Skeptizismus.

Allein Bayles dialektisches Doppel-Ich, diese Zweiseelentheorie von Vernunft und Glauben, wurde mit Recht als „doppelte Buchführung" im Intellektuellen denunziert und wissenschaftlich bei Seite geschoben. Weder Bayle noch Pascal geben dem großen Zeitalter, dem sie angehörten, das Gepräge. Bestimmend und richtunggebend waren vielmehr die Schaffenden, wie Boyle, der Begründer der Chemie, und Newton, der Ausgestalter der Physik, und unter den Philosophen: Spinoza und Malebranche, Locke und Leibniz. Nicht anders im 18. Jahrhundert. Nicht der „Magus des Nordens", der bissige, sarkastische, zersetzende und zugleich erbauliche Hamann, sondern Kant gibt dem Zeitalter die Signatur. Gewiß haben auch die Skeptiker aller Zeiten und Grade in Werken der Philosophiegeschichte ihre feste Stellung und ihr sicher umhegtes Jagdgebiet. Nur reiht man sie nie und nirgends unter die Nimrode, wohl aber in der Regel unter die Sonntagsjäger in der Philosophie ein.

Eine scheinbare Ausnahme von dieser Regel macht nur der Engländer David Hume, dessen Kritik des Kausalgesetzes, nach einer Aussage Kants, „dasjenige war, was mir vor vielen Jahren den dogmatischen Schlummer

unterbrach, und meinen Untersuchungen im Felde der spekulativen Vernunft eine ganz andere Richtung gab." Mit keinem seiner Vorgänger ringt Kant so eindringlich und so nachhaltig, wie mit dem „Skeptiker" Hume. Sollte am Ende der Skeptizismus doch keine solche quantité négligeable sein, wie seine Erzgegner, die Dogmatiker, uns weismachen wollen? Hat der Skeptizismus solche Vertreter aufzuweisen, wie David Hume, den man heute unbedenklich neben Hobbes wohl den größten Philosophen nennen kann, den England hervorgebracht hat, dann muß er doch mehr sein, als bloßer Sauerteig der dogmatischen Systembildung, als jenes Salz, das man jeder philosophischen Speise beimischen müßte, aber in so schwachen Rationen, daß man sie nicht ganz versalzt? Hier stehen wir vor einem: Entweder — Oder. Entweder ist der Skeptizismus eine ernste, streng in sich verkettete, lückenlos ineinandergreifende Weltanschauung, sonst wäre es unerklärbar, wie ein so eminenter Geist sich zum Skeptizismus bekannt haben könnte — oder Hume war kein Skeptiker.

Wir anerkennen die logische Berechtigung dieser Alternative, wählen aber — das Oder. Wir gedenken hier den Nachweis zu führen, daß Hume nicht bloß kein Skeptiker im Schulsinn des Wortes, sondern im Gegenteil ihr entscheidender, erfolgreichster Gegner war. Die philosophiegeschichtliche „fable convenue", welche uns von den Lehrbuchschreibern seit Jahr und Tag aufgetischt wird, Hume sei der Erzskeptiker, der dialektische Drache, dem der Herkules Kant endgültig den Kopf abgeschlagen habe, bedarf einer gründlichen Revision. Zwar spricht Kant wie sein ganzes Zeitalter von Hume als von einem Skeptiker, der dem „schrecklichen Umsturz" aller Wissenschaften entgegentreibe, was aber, nach Aussage seines Biographen Borowski nicht verhindert hat, daß Kants „Denkkraft durch Hume einen ganz neuen Schwung" bekam. Auch der Umstand ist uns nicht verborgen geblieben, daß sich Hume selbst mit der lächelnden Überlegenheit eines gewandten Weltmannes wiederholt und ausdrücklich zum Skeptizismus bekannt hat. Von seiner „skeptischen Neigung und seinen skeptischen Grundsätzen" spricht Hume (Treatise IV, 7) mit sichtlichem Behagen. „In allen Vorkommnissen des Lebens", heißt es da, „sollten wir uns unseren Skeptizismus bewahren". „Vollends, wenn wir Philosophen sind, sollten wir es nur sein nach skeptischen Grundsätzen, und weil wir einen Drang zu solcher Tätigkeit in uns fühlen." Im „Inquiry" (V, 1) stellt Hume die akademische oder skep-

tische Philosophie förmlich als Modell der Leidenschaftslosigkeit hin. „Es ist daher überraschend, daß diese Philosophie, die fast in jedem Fall harmlos und unschuldig sein muß, das Thema von so sehr grundlosen Vorwürfen und Verleumdungen sein sollte".

Hume verteidigt aber nicht bloß den Skeptizismus, sondern er empfiehlt ihn geradezu als philosophische Untersuchungsmethode (Inquiry XII, 3): „Überhaupt gibt es einen Grad von Zweifel, Vorsicht und Bescheidenheit, der einen richtigen Denker in allen Arten von Untersuchung und Entscheidung stets begleiten sollte."

Ungeachtet solcher Selbstzeugnisse zu Gunsten seines Skeptizismus vertrete ich hier mit allem Nachdruck die Behauptung, daß Hume nicht bloß kein „Skeptiker" im Sinne der Zeit Kants wie überhaupt in unserem Schulsinn des Wortes, sondern im Gegenteil der erfolgreichste Überwinder des orthodoxen Skeptizismus war. In demselben Sinne und mit der gleichen Berechtigung, wie man Kant den Vollender und Überwinder der Aufklärung genannt hat, möchte ich hier Hume als den Vollender und Überwinder des Skeptizismus hinstellen. Es soll dies beileibe keine Ehrenrettung Humes sein! Eine solche braucht und verträgt Hume nicht — und heute am allerwenigsten. Denn von der kindischen Angst vor philosophiegeschichtlicher Etikettierung — heiße diese „Materialismus" oder „Skeptizismus" — wissen sich die Auguren unter den zünftigen Philosophiehistorikern, welche das Schulgeheimnis kennen, wie solche Etiketten gemacht werden und wie leicht man im Bedarfsfalle umetikettiert, sicherlich ganz frei. Mit der Vogelscheuche: „Materialismus" oder dem cave canem: „Skeptizismus" kann man heute nur noch philosophische Wickelkinder schrecken. Eingeweihte gehen an solchen Mätzchen der Parteistigmatisierung sardonisch lächelnd vorüber.

Uns interessiert hier — als Epilog zum Kantjubiläum — zunächst die Frage: Hat Kant David Hume widerlegt? Eine befriedigende Beantwortung dieser Frage kann aber erst erfolgen, wenn man zuvor darüber ins Reine gekommen ist, ob Hume ein „Skeptiker" war. Nennt man das Skeptizismus, was Hume darunter versteht, nämlich: Zaghaftigkeit und Behutsamkeit im Behaupten, d. h. Skepsis als methodische Grundstimmung, so war auch Kant ein Skeptiker. Versteht man aber unter Skeptizismus ein Prinzip, und keine Methode, eine geschlossene Weltanschauung, und kein darstellerisches Hilfsmittel, so war Hume so wenig Skeptiker, daß man vielmehr die lächelnde Überlegenheit bewundern

muß, mit welcher er den Skeptizismus durchgreifend überwunden hat. Im Inquiry (XII, 2) prägt Hume das prächtige Merkwort: Die Natur ist immer stärker als ein Prinzip.

Den rabiaten Skeptizismus der Pyrrhoneer, der die Konsequenzmacherei dermaßen auf die Spitze treibt, daß er folgerichtig an Allem zweifelt, führt Hume mit köstlicher Ironie ad absurdum, indem er diesem übertriebenen Radikalismus den circulus vitiosus entgegenhält, dem er unweigerlich verfallen muß. Der große Zerstörer des Pyrrhonismus, heißt es im Inquiry (XII, 2) oder der übertriebenen Prinzipien des Skeptizismus sind Handlung, Beschäftigung und die Berufe des gemeinen Lebens. Diese Prinzipien mögen in den Schulen blühen und triumphieren, wo es in der Tat schwer, wenn nicht unmöglich ist, sie zu widerlegen. Sobald sie jedoch den Schatten verlassen und durch die Gegenwart der wirklichen Gegenstände, die unsere Leidenschaften und Gefühle treiben, mit den mächtigeren Prinzipien unserer Natur in Widerstreit gesetzt werden, schwinden sie gleich Rauch und lassen selbst den entschiedensten Skeptiker in der gleichen Lage wie andere Sterbliche zurück.

Hume unterscheidet jenen Skeptizismus, der allem Philosophieren (wie bei Descartes und Bacon) vorangeht, von jenem, der ihm nachfolgt, (XII, 1). Den ersteren billigt er als Methode, den letzteren verwirft er als Prinzip. So wohltuend und seinem innersten Wesen angemessen er es findet, daß man „mit klaren, selbsteinleuchtenden Grundsätzen beginne, mit behutsamem und sicherem Schritt vorwärtsschreite, unsere Schritte häufig mustere und genau alle ihre Folgen prüfe" (Inquiry XII, 1), so absurd findet er die Skepsis als Prinzip. „Die Natur", (heißt es im Treatise IV, 1), „nötigt uns mit absoluter und unabwendbarer Notwendigkeit, Urteile zu fällen, ebenso wie sie uns nötigt, zu atmen und zu empfinden". Hier nennt Hume die Skeptiker eine „phantastische Sekte", deren Spitzfindigkeiten zu widerlegen, kaum die Mühe lohne. An anderer Stelle (Treatise IV, 2) führt Hume aus: Der skeptische Zweifel in Bezug auf die Vernunft sowohl als auf die Sinne, ist eine Krankheit, die niemals vollkommen geheilt werden kann, sondern immer wiederkehren muß, mögen wir sie so oft vertreiben und bisweilen ganz von ihr befreit scheinen. Diese Krankheit schlage zuweilen in eine „philosophische Melancholie" um (ebenda IV, 7). In solchen hypochondrischen Verfassungen möchte man am liebsten alle Bücher und Papiere ins Feuer werfen und den Entschluß fassen „niemals um

des Denkens und der Philosophie willen auf die Vergnügungen des Lebens zu verzichten." Aber dann fühle er wieder den Ehrgeiz in sich regen, zur Belehrung der Menschheit etwas beizutragen und sich durch Erfindungen und Entdeckungen einen Namen zu machen. „Dies ist der Ursprung meiner Philosophie". Ein richtiger Skeptiker, heißt es gegen das Ende des Treatise, wird seinen Zweifeln ebensosehr mißtrauen, wie seiner philosophischen Überzeugung; er wird aber zugleich die unschuldige Befriedigung, die sich bei ihm, sei es aus dem Zweifel, sei es aus seiner positiven Überzeugung, ergibt, nicht abweisen. Mit recht weltmännischer Grazie hatte er kurz zuvor die denkwürdigen Worte niedergeschrieben: Irrtümer in der Religion sind gefährlich, Irrtümer in der Philosophie nur lächerlich.

Hume bekämpft den Skeptizismus mit der einzigen Waffe, die ihn treffen und verwunden kann — mit Ironie. Nimmt man diesen radikalen Skeptizismus ernst, so ist er, wie der heutige Solipsismus zeigt, unwiderleglich. Der Stirnersche „Einzige", der Nietzschesche „Übermensch", v. Schubert-Soldern egozentrisches „Ich bin ich" — diese Art von Skepsis kann nicht mit Argumenten widerlegt, sondern nur noch mit überlegenem Spottlächeln abgefertigt werden. Es gibt überhitzte Treibhausblüten des Denkens, deren Überwucherungen beschnitten werden müssen, aber nicht auf philosophischen Kathedern, sondern in psychiatrischen Kliniken.

Zum Glück ist die Natur stärker als alle tollgewordene Skepsis. Würde man diesen seelisch Entarteten nur eine kurze Weile freien Spielraum zur Betätigung ihrer egozentrischen Fieberphantasien gewähren, so entpuppten sie sich bald genug als Totengräber der Kultur. Der Selbsterhaltungstrieb unseres Kultursystems schützt uns jedoch vor der Herrschaft oder auch nur Vorherrschaft solcher Allesbesserwisser und Garnichtskönner.

Daß nun David Hume dem radikalen Skeptizismus nicht bloß nicht beizuzählen, sondern im Gegenteil als sein Bezwinger anzusehen ist, dürfen wir als Ergebnis unserer bisherigen Erörterungen einheimsen. Gehört nun Hume einem Skeptizismus der milderen Tonart an? Ist er zum mindesten jener gemäßigte Skeptiker, als den er sich selbst, besonders auffallend am Schluß der Treatise, hinstellt? Auch hier habe ich meine Fragezeichen. Daß Hume sich selbst einen Skeptiker nennt, hat nicht viel auf sich. Erklärt er doch (Treatise, XII, 1,

Zusatz) sogar Berkeley für einen vollendeten Skeptiker, obwohl dieser (wie Hume hinzufügt, „unzweifelhaft mit großer Wahrheit") schon auf dem Titelblatt angibt, daß sich sein Werk gegen die Skeptiker richtet. Aber Hume hält die meisten Schriften dieses „geistvollen Autors" gleichwohl für die besten Lehren des Skeptizismus, weil „sie keine Antwort zulassen und keine Überzeugung hervorbringen." In dem Sinne, in welchem Hume den größten unter den von ihm verehrten Denkern einen Skeptiker nennt, war's freilich auch Hume. Aber wenn das Skeptizismus sein soll, was Berkeley lehrt, dann war Kant ein Skeptiker par excellence! Denn der größte Vorwurf, den der erste und schärfste Kritiker Kants — Garve — gegen die „Kritik der reinen Vernunft" erhoben hat, bestand ja gerade darin, daß Kant hier nichts anderes getan habe, als die Lehren Berkeleys zu wiederholen. Der Umstand, daß Kant in den „Prolegomena" und in der zweiten Auflage der Vernunftkritik die scharfe Grenze zwischen „Schein" und „Erscheinung" zieht, um die Trennungslinie zwischen seinem Kritizismus und Berkeleys phänomenalistischen Idealismus kräftig hervorzukehren, beweist ja deutlich genug, wie nahe ihm der Garvesche Vorwurf gegangen ist. War endlich Berkeley, wie Hume will, Skeptiker, dann war es vollends Fichte, dessen substanzialisiertes „Ich" ebenso auf Berkeley zurückgeht, wie Schopenhauers: „Die Welt ist meine Vorstellung."

In Tat und Wahrheit ist das, was Hume gemäßigten Skeptizismus nannte, inzwischen, gerade durch den Einfluß Kants, sieghaft geworden, in den Gemeinbesitz der philosophischen Weltanschauung des neunzehnten Jahrhunderts eingegangen, so daß wir gar nicht mehr das Gefühl dafür haben, eine solche Überzeugung noch Skeptizismus zu nennen. Was man im achtzehnten Jahrhundert noch gemäßigten Skeptizismus hieß, hat für uns ganz aufgehört, es zu sein. Wir haben uns seit Kant so sehr an den Gedanken gewöhnt, daß das „Ding-an-sich" unerkennbar ist, daß wir Spencers Lehre von der unerkennbaren Substanz (Unknowable) gar nicht mehr als Skeptizismus empfinden. Wir nennen die Vertreter dieser Richtung heute Agnostiker oder Relativisten, und so weit sie das menschliche Bewußtsein mit Kant als absolute Gesetzgebung anerkennen, Immanenzphilosophen auf der einen, Neukantianer auf der anderen Seite. Selbst Du Bois-Reymonds „Ignorabimus", Virchows „Dubitemus", Haeckels „Restringamur" bedeuten in unseren Augen keinen wirklichen

Skeptizismus, sondern nur Agnostizismus, d. h. Unerkennbarkeit des absoluten Weltengrundes. Das Außen der Welt bleibt uns ein für allemal verschlossen, und nur ihr „Innen", die Bewußtseinsspiegelung, ist uns zugänglich. Hume war Phänomenalist wie heute Avenarius und Mach, Berkeley war Idealist wie heute Cohen und Natorp, beide waren Immanenzphilosophen wie heute Schuppe und Rehmke, aber beileibe keine Skeptiker. Die Cartesianische Wahrheit des Sum Cogitans haben Berkeley und Hume vor Kant wiederentdeckt und zur Evidenz erhoben, und es bedarf noch einer besonderen Untersuchung, ob die persönliche Note, welche Kant dieser Berkeley-Humeschen Entdeckung von der Phänomenalität wie des Substanz- so auch des Kausalbegriffs gegeben hat, einen so weitgreifenden Fortschritt der Erkenntnis bedeute, wie die gelegentlich des jüngsten Kant-Jubiläums so üppig ins Kraut geschossene, teilweise recht wildwüchsige Kant-Literatur uns glauben machen möchte. Diesem enthusiastischen Überschwang gegenüber gestatten wir uns, einige Gramm des gesunden Humeschen „Skeptizismus" — als Methode entgegenzusetzen. Weder glauben wir, daß Hume ein Skeptiker war, noch viel weniger lassen wir uns überzeugen, daß Kant den „Skeptiker" Hume endgültig widerlegt und überwunden hat. Die Akten Kant wider Hume bedürfen dringend einer Revision. Adhuc sub judice lis est. Die Jubiläums-Instanz mit ihren begreiflichen und darum verzeihlichen Superlativen erkennen wir nicht als das Reichsgericht in der Philosophie an.

Das Grundproblem aller Erkenntnis heißt: gibt es ein Kriterium der Wahrheit? Der radikale Skeptizismus aller Völker und Zeiten antwortet rund und entschieden: Nein! Versteht man unter bleibender Wahrheit ein Urteil, das zu allen Zeiten und von allen denkenden, urteilsfähigen Menschen ausnahmslos als gültig anerkannt werden muß, so gibt es keine Wahrheit. Denn alle jene Wahrheiten, die vom Anbeginn der menschlichen Kultur an als solche angepriesen worden sind — seien es nun wissenschaftliche oder poetische Wahrheiten der Denker und Dichter, oder geoffenbarte Wahrheiten der Gottheiten und der Religionsstifter — haben sachliche Kritiker und grundsätzliche Verneiner gefunden, die nicht aus Übermut oder Unverstand, sondern auf Grund ehrlicher Überzeugungen und infolge unwiderleglich scheinender Beweisführungen die logische Unzulänglichkeit aller dieser „Wahrheiten" aufgedeckt haben.

Gibt es aber keine unbedingte, für alle denkenden Menschen gültige

Wahrheit, so bleibt für jeden nur das als letztes Wahrheitsstümpfchen bestehen, was ihm in diesem Augenblick als wahr erscheint, zumal der nächste schon durch irgend eine neue Tatsache das zerbrechliche, wetterwendische Rohr eines solchen Momentglaubens knicken kann. Leugnet man das Vorhandensein eines objektiven Wertmaßstabes (Kriteriums) der Wahrheit, dann gibt es kein Wissen mehr, sondern nur noch ein Meinen, keine Ueberzeugung mehr, sondern ein flüchtiges Fürwahrhalten, keinen festen Glauben mehr, sondern ein Wanken und Schwanken im Urteil, keine bestimmte Willensrichtung mehr, sondern nur noch Willkür und Laune, endlich keinen Charakter mehr, sondern nur noch Windfahne.

Das letzte Wort des radikalen Skeptizismus kann nicht anders lauten als: Auflösung und Zersetzung — ein Zerflattern des Menschengeschlechts in Atome. Dieser egozentrische Standpunkt, der sein jeweiliges wechselvolles „Ich" zum einzigen Wertmaßstabe aller seiner Wahrheits-, Nützlichkeits- und Schönheitswerte erhebt, ist gleichbedeutend mit einem Atomismus im Psychologischen. Auf das Erkennen angewendet, heißt dieser Einzigkeitswahn des Ich: Solipsismus (die Karikatur des Individualismus). Auf das Handeln übertragen, lautet die (von Stirner stammende) Formel: Mir geht nichts über mich. Im Ästhetischen äußert sich dieser krasse Individualismus in kraftgenialischer Eigenbrödelei. Der politische Ausdruck dieser Theorie heißt: Anarchismus. In der Metaphysik finden wir diesen Standpunkt wieder als weitestgehenden Naturalismus. Der zusammenfassende Name für alle diese Teilerscheinungen eines auf die Spitze getriebenen Ichwahns heißt: Nihilismus. Alles zusammen aber ergibt den trostlosesten Pessimismus.

Der Nihilismus — nicht als politische Partei, sondern als erkenntnistheoretisches Credo — ist gleichbedeutend mit Selbstauflösung und Bankerotterklärung der menschlichen Vernunft und eben damit aller menschlichen Kulturwerte. Ist alles Wissen nur Chimäre, so löst sich alles Können in eitel Dunst auf. Warum meine Kräfte anspannen — pro nihilo? Wozu Energie heraustreiben, dem Gestaltungstrieb nachgeben, Schöpferkraft entfalten, wenn der nächste Windstoß das luftige Kartenhaus meines Gebildes mühelos wegblasen kann? Gibt es weder Wahrheit, noch Schönheit als bleibende Werte: zu welchem Ende noch weiterforschen oder gar weiterschaffen? Die ultima ratio eines konsequent zu Ende gedachten Nihilismus heißt: schlaffes Sichgehenlassen, auf der Bären-

haut faulenzen und seinen Kadaver feist mästen, damit die Würmer auf die Kosten kommen und bei unserer Verwesung keine Enttäuschung erfahren.

In Wirklichkeit ist es ein ewiger Irrtum der Individualisten, daß irgend ein Lebewesen, vollends irgend ein Mensch, ein „Einzelner" sei. Das isolierte Individuum ist eine bare Fiktion, wie das Atom in den Augen der heutigen Energetiker! In der Keimzelle, welcher jeder von uns sein Dasein dankt (oder auch flucht), pulsiert das Leben unserer ganzen Vorfahrenkette, die uns in manchen Fällen mit köstlichem Angebinde bedenkt, in vielen anderen aber unser Lebensschiff mit fatalen Erbstücken befrachtet. Obs uns paßt oder nicht: jeder von uns trägt wie in seinem anatomischen Bau oder in der Struktur der Zellbildung seines Zentralnervensystems die abgekürzte Stammesgeschichte seiner Vorfahren zu Markte. Die Ontogenese rekapituliert, mit dem biogenetischen Gesetz Haeckels zu sprechen, die Phylogenese. Wie das Meyersche Konversationslexikon neben der großen Prachtausgabe in 16 Bänden für den täglichen Handgebrauch noch einen kleineren Auszug in Miniaturausgabe kennt, so bilden unsere Vorfahren den „großen", jeder von uns „den kleinen Meyer".

Aber nicht nur rückwärts gesehen sind wir kein zufällig und planlos durch den Weltenraum wirbelndes Atom, wie der pessimistische Nihilismus will, sondern ein gesetzmäßig ineinander greifender Ring in unserer Vorfahrenkette, vielmehr auch im Zusammenhang mit dem mitlebenden und dem auf uns folgenden Geschlecht. Mögen wir im Prinzip den Zusammenhang mit den anderen tausendmal leugnen: „die Natur ist immer stärker als ein Prinzip", sagt Hume. Das wirkliche Leben, in welchem sich „hart im Raume die Sachen stoßen", macht alle skeptisch-nihilistischen Bedenken zu Schanden. Oder wie Hume treffend gegen allen Skeptizismus bemerkt: „alles menschliche Leben müßte zugrunde gehen, sollten die skeptischen Prinzipien allgemein und beständig herrschen" (Inquiry, XII, 3).

Und so richtet denn der pessimistische Nihilist, der ein objektives Kriterium der Wahrheit bestreitet, jede seiner Handlungen im bürgerlichen Leben genau so ein, als ob es eines gäbe, weil er nicht umhin kann, auf Schritt und Tritt praktisch zu betätigen, was er theoretisch verneint. Biologisch gerichtete Denker werden daher sagen: die Anerkennung und Befolgung eines Kriteriums der Wahrheit ist der Selbst-

erhaltung nützlich, besonders der Arterhaltung förderlich, und deshalb muß selbst sein wildester Widersacher in der Praxis des Lebens das Knie vor ihm beugen. Der Imperativ der Natur lautet: Bei Strafe des Unterganges, d. h. der seelischen Entartung und der gesellschaftlichen Zerklüftung, die der Selbsterhaltung schädlich, der Arterhaltung vollends verhängnisvoll ist, habt ihr Kriterien der Wahrheit, wenn auch nicht theoretisch anzuerkennen, so doch praktisch zu befolgen, ansonst ihr unfehlbar in anarchische Wildheit, in den athropophagen Urzustand, dem ihr dank solcher Wahrheitskriterien entronnen seid, zurückverfallen werdet.

Müssen wir solchergestalt im Interesse der Selbst- und Arterhaltung Kriterien der Wahrheit aufstellen und befolgen, so erweisen sich drei Wege gangbar, 1) Begriff, 2) Offenbarung, 3) Erfahrung: Den ersten Weg beschreiten die Rationalisten (Sokrates, Plato, Descartes, Spinoza), den zweiten die Irrationalisten und Glaubensphilosophen (die Offenbarungsreligionen und ihre Verteidiger), den dritten die Empiristen (Protagoras, Epikur, Stoa, der scholastische Nominalismus, Bacon, Hobbes, Locke).

Das Kriterium der Wahrheit heißt demnach bei allen denen, die an das Dogma von der Unfehlbarkeit des menschlichen Verstandes glauben: klare, deutliche Begriffe (clare et distincte percipere), also ist jeder Begriff wahr, der keinen inneren Widerspruch enthält. In den drei monotheistischen Religionen dagegen ist wahr das, was Gott durch sein geoffenbartes Wort am Sinai, in Bethlehem oder Mekka befohlen, durch den Mund seiner Propheten oder Stellvertreter auf Erden verkündet, endlich in seinen drei Testamenten niedergelegt hat. Für die Empiriker endlich heißt wahr nur das, was der Mensch durch seine fünf Sinne erfährt. Die Begriffe sind ihm nichts anderes, als komplizierte Zusammenfassungen von sinnlichen Eindrücken. Ihre Beglaubigung reicht daher nicht weiter, als sie sich auf Grund ihrer aus der sinnlichen Erfahrung stammenden Grundelemente ausweisen können. Der Legitimationsschein der Wahrheit heißt also weder Begriff noch Offenbarung, sondern: sinnlicher Eindruck (Impression bei Hume). Und selbst nach Kant sind zwar Anschauungen ohne Begriffe blind, aber auch Begriffe ohne Anschauungen leer. Daß also Erfahrung das entscheidende Kriterium der Wahrheit, insbesondere der theoretischen d. h. erkennenden Vernunft, sei, und nicht der abstrakte Begriff, noch viel weniger die übersinnliche, also unkontrolierbare Offenbarung, darüber würde sich Kant mit Hume zur

Not verständigen können. Nur über den Begriff der Erfahrung selbst kommen sie nicht ins Reine. Hier trennen sich die Wege von Kant und Hume. Von hier, aber auch nur von hier aus kann das Problem mit Aussicht auf Erfolg angepackt werden: Hat Kant Hume widerlegt?[1])

Seit einem Jahrzehnt etwa vollzieht sich leise und unvermerkt der Umschwung innerhalb unserer Erkenntnistheorie zugunsten Humes, und zwar auf Kosten Kants. Ich will gar nicht davon sprechen, daß wir im Empiriokritizismus von Avenarius und seiner Schule, im Phaenomenalismus Machs und seines großen Anhanges unter den philosophisch Gebildeten, endlich in der energetischen „Naturphilosophie" Ostwalds und seines angesehenen Stabes von Mitarbeitern, welche Ostwald in seinen Annalen der Naturphilosophie (seit 1900) um sich gesammelt hat, Symptome eines sich herausbildenden Neu-Humismus offenkundig vor uns haben. Die Zeugnisse dieser ausgesprochenen Hume-Partei, um welche sich heute alles schart, was vom deutschen Positivismus herkommt, wollen wir hier gar nicht zur Bekräftigung unseres Gedankenganges anführen, da man diese Partei-Aussagen als befangen und voreingenommen beanstanden könnte.

Es seien daher einzelne Stimmen unverdächtiger, aber auch unverächtlicher Zeugen vernommen. Der tonangebende Psychologist unserer Tage, Theodor Lipps, sagt im „Vorwort" zur Übersetzung von Humes „Treatise", im „Traktat über die menschliche Natur", schon im Jahre 1895: „welcher der beiden Philosophen — Kant oder Hume — das Problem der Erkenntnis schärfer und tiefer gefaßt, wer von ihnen als der größere Faktor auf diesem Gebiete zu gelten habe, von wem wir auch heute noch das meiste lernen können, dies mag hier dahingestellt bleiben; obgleich ich meine voraussagen zu können, daß man in Zukunft hierüber anders urteilen wird, als man jetzt noch, wohl gar mit dem Anspruch der Selbstverständlichkeit, darüber zu urteilen gewohnt ist".

Selbst Paulsen, der Kant enger an Plato heranrückt, um einen waschechten Metaphysiker aus ihm zu machen, dessen „Glaube an eine Art Präexistenz der Begriffe" unerschüttert geblieben sei, (Kant, 4. Aufl. 1904, S. 152), kann nicht umhin, den Prozeß Kant contra Hume an entscheidenden Stellen zu revidieren, wobei der geschichtliche Gerechtigkeits-

[1]) Einer meiner Schüler, J. Mirkin, hat in seiner Berner Dissertation 1902, in Vaihingers „Kantstudien" erschienen, das gleiche Problem von einer anderen Seite, der mathematischen, glücklich behandelt.

sinn ihn nötigt, Hume als durchaus ebenbürtigen Denker hinzustellen, den Kant keineswegs in allen Stücken überwunden habe. Während Paulsen an Kants berühmter Unterscheidung von „analytisch“ und „synthetisch“, vollends an dem Ceterum censeo der Kantschen Erkenntniskritik: „Sind synthetische Urteile a priori möglich?“ ernste und berechtigte Kritik übt, gesteht er freimütig, daß Humes scharfe Unterscheidung von rein begrifflicher (mathematischer) Erkenntnis und der Erkenntnis von Tatsachen, wie sie Locke angedeutet, Leibniz in der Gegenüberstellung von vérités éternelles und vérités de fait weitergebildet habe, das Erkenntnisproblem schon richtig ergriffen und klar durchgeführt habe. „Kants Denken zeigt an diesem Punkte die fatale Neigung sich im Kreise zu drehen“, (Kant, 4. Aufl. 1904, S. 216). Paulsen selbst steht hier Hume näher als Kant. Alois Riehl, einer unserer ersten Kantkenner, stellt in seiner „Einführung in die Philosophie der Gegenwart“ 1903, S. 104, Hume auf folgendes erkenntniskritische Podium: „Hume ist der erste, der eine biologische Erkenntnistheorie begründet hat, indem er noch hinter die Vernunft zurückgreift, auf etwas, woraus diese selbst entsteht, wovon diese selbst getragen wird.“ Die Induktion Humes über Kausalität nennt Riehl einmal „vollständig und ein Zweifel an der Richtigkeit ihres Ergebnisses nicht möglich“. Mit großer Schärfe und Sicherheit hat endlich Windelband die Stellung Humes gewürdigt, (Geschichte der neueren Philosophie, 2. Aufl. 1899, S. 340). „Kants Kritik der reinen Vernunft entspringt der gegenseitigen Durchdringung von Leibniz und Hume. Heißt Skeptizismus: Leugnung der Metaphysik, so war freilich Hume ein Skeptiker. Aber was hat Kant in den „Prolegomena“ und im letzten Teile der „Vernunftkritik“ anderes getan? Kant sagt in den „Prolegomena“ ausdrücklich: Mathematik besteht zu Recht. Weshalb? Nur, weil ihre synthetischen Urteile a priori in den reinen Anschauungen Raum und Zeit begründet sind. Gibt es etwas ähnliches für die Metaphysik? Nein. „Also besteht sie zu Unrecht“. Diesen lapidaren Satz werden alle Interpretationskünste Paulsens zugunsten des Metaphysikers in Kant nicht von der Stelle rücken! Metaphysik im alten Schulsinn des Wortes ist in den Augen Kants ebensowenig eine Wissenschaft wie in denen Humes. Aber Hume ist kein Skeptiker, wie Windelband glänzend zeigt, für die Mathematik, rücksichtlich deren er vollständig auf dem Standpunkte des Rationalismus steht; er ist es ebensowenig hinsichtlich der Wahrnehmungserkenntnis,

welche er sogar für so wichtig und so zweifellos hält, daß man ihn einen Sensualisten nennen könnte. In Wirklichkeit ist also Hume ein Relativist oder Positivist wie etwa Comte, Mill und die englisch-utilitarische Schule, und es ist keine Übertreibung, wenn Windelband einmal von Hume behauptet „er ist der wahre und einzige Vater des Positivismus."

Hume war nach alledem mit nichten Skeptiker; er war Positivist! Und die deutschen Positivisten von der Farbe eines Laas wie von der merkwürdigen Abschattung von Dühring wissen ebensogut, was sie ihrem Hume schulden, wie der moderne Phaenomenalismus von Mach und Ostwald. Nur die orthodoxen Kantianer halten noch an dem Vorurteil fest, Hume sei Skeptiker gewesen, und Kant habe dessen Skeptizismus endgültig widerlegt.

Gegen dieses vom sensus communis der Gebildeten angenommene und in der Kantischen Jubiläumsliteratur unter Fanfaren- und Posaunenschall bekräftigte Urteil, ne dicam Vorurteil, legen wir hier in aller Form Verwahrung ein. Wir protestieren zuvörderst dagegen, daß man Hume noch fürderhin einen Skeptiker nenne und ihm das ganze Odium anhänge, das man dieser Denkrichtung mit Recht zur Last legt. Wir geben zu, daß Kant ein herberes, gefesteteres Kriterium der Wahrheit gesucht hat, als Hume, aber wir bestreiten, daß er es wirklich gefunden hat. Daß die Erfahrung der letzte Ankergrund subjektiver Gewißheit sei, ist eine Voraussetzung, welche Kant mit Hume teilt. Nur über den Begriff: Erfahrung, besonders aber über die zulässigen Schlüsse aus der Erfahrung können sie sich nicht einigen, und vielleicht deshalb nicht, weil Kant, wie Benno Erdmann im „Archiv für Geschichte der Philosophie" Bd. I stringent nachgewiesen hat, kein Englisch verstand. Humes Erstlingswerk, der „Treatise on Human Nature", hat Kant gar nicht kennen gelernt, da dieses 1790 in einer verstümmelten Übersetzung von Jacob, also zu einer Zeit erschien, als Kants drei Kritiken schon abgeschlossen waren und gedruckt vorlagen. Nur den „Inquiry", den kürzeren, unvollkommenen Auszug, den Hume aus seinem grundlegenden „Treatise" gemacht hatte, weil das große Werk — nach einem Ausdrucke Humes — von der Öffentlichkeit als totgeborenes Kind behandelt wurde (it fell dead-born from the press), hat Kant zu lesen bekommen, ebenso die Essays, welche Sulzer unter dem Titel „Vermischte Schriften" in den Jahren 1754—1756 übersetzt und veröffentlicht hat. Gar manches von dem, was Kant als seine Entdeckung preist, steht schon im „Treatise".

aber nicht im vorsichtigeren „Inquiry“. Die Untersuchung von Groos „Hat Kant Humes Treatise gelesen? (Kantstudien Bd. V.) hat über diese Frage nichts Entscheidendes vorgebracht, wohl aber zu ihrer Überprüfung beachtenswerte Erwägungen zur Diskussion gestellt.

Die Kantsche Unterscheidung von „synthetisch“ und „analytisch“, auf die sich Kant so viel zugute tut, und die, wie Adickes gezeigt hat, erst spät gefundene und eingeschobene Kernfrage der Vernunftkritik: „wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“ haben im Humeschen „Treatise“ schon ihre Formeln gefunden, die den Kantschen ebenbürtig, wenn nicht überlegen sind. Hume unterscheidet dort die drei Assoziationsprinzipien des Denkens, welche eine psychologische Notwendigkeit erzeugen, von den sieben Relationsformen (Ähnlichkeit, Identität, Kontiguität, Proportionen, Grade, Widerspruch und Kausalität), die eine logische Notwendigkeit bedingen. Hier hätte Kant ein besseres und klareres erkenntnistheoretisches Schema finden können, als seine halbscholastischen, selbst von Paulsen als fließend verworfenen Unterschiede von „synthetisch“ und „analytisch“. Unvergleichlich klarer und zutreffender hatte schon Leibniz (in der erst 1840 von J. E. Erdmann veröffentlichten „Monadologie“) unterschieden zwischen vérités éternelles und vérités de fait. Noch schärfer und präziser aber hat Hume zwischen psychologischen Wahrheiten, die einem aus Assoziation hervorgegangenen Anschauungs- oder psychologischen Zwang entsprungen sind, und einem aus Verhältnis-(Relations-)Begriffen sich zusammensetzenden logischen Denkzwang unterschieden.

Heute erst versteht man die Fragestellung. In unserer gegenwärtigen Philosophie tobt ein Kampf zwischen dem sogenannten Psychologismus (Lipps), der Hume näher steht, und den reinen Logikern, die in Husserl ihre scharfsinnigste Vertretung haben. Kant hat in diesem Punkte nicht etwa Hume überwunden, sondern — da er den „Treatise“ nicht gekannt hat — nur verstümmelt, durch ein Gestrüpp von scholastischen Terminologien verdeckt, kurz völlig verkannt. Die Fassung Humes: es gibt psychologische Wahrheiten, die einen Anschauungszwang begründen, und logische, die einen Denkzwang in sich schließen, ist unvergleichlich schärfer und präziser, als der Kantsche Schematismus, den Adickes so vortrefflich in seiner ganzen Unhaltbarkeit aufgedeckt hat. Und Mirkin hat (in der angezogenen Schrift) gezeigt, daß man die Kantschen Kategorien — die Crux seiner Vernunftkritik — in den sieben Verhältnisbegriffen oder logischen Wahrheiten Humes mühelos wiederfinden kann.

Der Vorwurf Kants gegen Hume, seine Skepsis stelle selbst die Mathematik in Frage, ist ganz hinfällig. Mirkin hat zwei Stellen des "Treatise" herangezogen, die deutlich beweisen, daß der Kantsche Vorwurf nur den Inquiry, nicht den Treatise trifft. Hier führt Hume selbst aus, daß zwar die abgeleiteten Sätze der Mathematik analytisch folgen, was Kant selbst nicht bestreitet, daß hingegen die Grundsätze der Mathematik nur durch sinnliche Anschauung gewonnen werden können, welche, mit Kant zu sprechen, synthetisch sind. Selbst die berühmte Kantsche Kritik der Existentialgrundsätze oder synthetischen Urteile, welche durch das handfeste Beispiel Kants von den „gedachten hundert Talern" fast populär geworden ist, geht in ihren Grundzügen unmittelbar auf Hume, mittelbar auf Berkeley zurück. Die Zerstörung des Substanzbegriffs ist von diesen beiden Vorgängern Kants viel gründlicher und radikaler besorgt worden, als von Kant, der ihn auf Umwegen wieder einführt. „Der Begriff der Existenz", sagt Hume im „Treatise", „ist vom Begriff eines Dinges nicht verschieden". Die in den „Prolegomena" und der zweiten Auflage der „Vernunftkritik" wiederholte Behauptung Kants „Hume schnitt vom Felde der Erkenntnis unbedachtsamerweise eine ganze, und zwar die erheblichste Provinz, nämlich reine Mathematik, ab, in der Einbildung, ihre Natur, um so zu reden, ihre Staatsverfassung beruhe auf ganz anderen Prinzipien, nämlich auf dem Satze des Widerspruchs" bricht historisch in sich zusammen, wenn man Humes „Treatise" kennt. Eine Stelle im „Inquiry" (Anfang des vierten Abschnitts) konnte Kant zu dieser mißverständlichen Auffassung verleiten, aber zwei Stellen des „Treatise" hätten Kant von der völligen Grundlosigkeit seines Vorwurfs überzeugen können, wenn er den „Treatise" gekannt hätte.

Richtig ist, daß Kant überall dort, wo Hume zum Zustandekommen der „Synthesis" in der Erfahrung d. h. zur Zusammenfassung der gegebenen Vielheiten zur Einheit des Bewußtseinsaktes nur die weichere Einbildungskraft setzt, den härteren Verstand wirksam sein läßt. Richtig ist ferner, daß Kant überall dort, wo der behutsame Hume den „Glauben" (believe) an die Außenwelt oder an die Geltung der sie gestaltenden Verstandeskategorien setzt, von notwendigen, a priori vorhandenen Verstandesfunktionen spricht, die eine Erfahrung bedingen, ja sie überhaupt erst möglich machen. Das Kriterium aller theoretischen Wahrheit ist, wie wir schon wissen, für Beide die Erfahrung. Nur wird über die Grundlage aller Erfahrung zwischen ihren Anhängern bis auf den heutigen Tag gestritten. Für Hume, wie

für die heutigen Psychologisten und Phaenomenalisten, heißt Erfahrung: Komplexe von Sinneseindrücken, welche vermittelst verallgemeinerter Gewohnheit (general habit) in der Anpassung des Ablaufs unserer Bewußtseinsphaenomene an den Verlauf der Sinneseindrücke einen psychologischen Zwang auf uns ausüben. Das Produkt unserer Einbildungskraft, deren Funktion eben in der Zusamenfassung der mannigfaltigen Eindrücke zum Einheitsakt, einem Duplikat der Ich-Einheit besteht, ist ein Instinkt, der sich im Glauben an die Realität der Außenwelt äußert. Dieser Instinkt und dieser Glaube, wie sie die Einbildungskraft gewohnheitsmäßig hervorbringt, genügen Hume. Nein, sagt Kant, das nenne ich Skepsis. Solche Kirterien der Wahrheit, wie blinder Instinkt oder wankender Glaube, sind mir zu weichlich. Mein Wahrheitskriterium muß aus härterem Holze geschnitzt sein! Zwar akzeptiert auch Kant die „produktive Einbildungskraft", ja ihre Funktion der Vereinheitlichung, der „Synthesis", findet in Kants „transzendentaler Einheit der Apperzeption", jenem stillschweigend mitgedachten „Ich", das alle unsere Vorstellungen latent begleitet, wieder. Auch darin stimmt Kant mit Hume völlig überein, daß alle kausalen Urteile synthetischen Charakter besitzen, ferner darin, daß sich über besondere Kausalverhältnisse a priori nichts aussagen läßt, endlich in der Unbeweisbarkeit des Kausalsatzes aus reinen Begriffen. Aber „Instinkt", „Glaube", „Einbildungskraft" sind in den Augen des strengen Richters Kant — man erinnere sich, daß Kant sich den „Krittzismus" wiederholt als Richteramt ausmalt — unzulängliche, skeptisch-weiche Instanzen zur Feststellung von Wahrheitskriterien. Gesetze des Anschauens (Raum und Zeit) und Gesetze des Denkens (Kategorien) treten an die Stelle von Einbildungskraft und Glaube.

Man muß sich gegenwärtig halten, daß diese Divergenz zwischen Kant und Hume mehr auf eine Temperaments- als auf eine Konsequenzfrage hinausläuft. Der Charakter beider Philosophen bricht an dieser Stelle stärker durch als ihre Dialektik. Der weltgewandte, geschmeidige und liebenswürdigere Hume findet, ihm genügten seine weicheren Kriterien zur Herstellung eines provisorischen Weltbildes — und jedes Weltbild ist ein provisorisches — vollkommen. Der esprit moqueur des Salonlöwen, der die Atmosphäre des englischen „high life" und das Parfum der Pariser Encyclopädistik eingeatmet, überdies die einzelnen Kulturvölker durch eigene Augenschau kennen gelernt und als Historiker die Relativität aller Erscheinungen zu bewerten verstanden hat, bescheidet sich

bei relativen Wahrheitskriterien. Der im Pietismus erzogene Kant, der die Bannmeile Königsbergs nicht verläßt, dessen Leben kein Zickzack aufweist, wie das Humes, sondern eine gerade Linie, dessen Weltkenntnis nicht auf Reisen, sondern in der Studierstube aus Büchern gewonnen ist, will von der graziösen Biegsamkeit eines relativen Wahrheitskriteriums nichts wissen, sondern er verlangt überall Absolutheit, Unterwerfung, unbedingten Gehorsam. Kurz: Kant überträgt gleichsam den aufgeklärten Despotismus Friedrichs des Großen aus dem Politischen ins Begriffliche. „Notwendigkeit und Allgemeingiltigkeit" heißen seine unerläßlichen Grundforderungen. Auf das Urteil angewendt heißt dies: Apriorität und Apodictizität der Geltung. Auf den Willen übertragen: kategorischer Imperativ. In die Gefühlswelt übersetzt: absichtslose Zweckmäßigkeit.

In ihren Forderungen an das Wahrheitskriterium spiegelt sich die persönlichliche Psychologie dieser beiden größten Erkenntnistheoretiker, welche das Menschengeschlecht hervorgebracht hat. Der freigeisterische, in liberalen Traditionen aufgewachsene Engländer stellt an diese Kriterien bescheidene, behutsame Forderungen. Ihm genügt es, der Wissenschaft eine erkenntnistheoretische Basis gegeben zu haben, die „bis auf Widerruf" gültig ist. Der im strengen Pflichtbegriff auferzogene, die spießbürgerliche Pietistenmoral niemals ganz ablegende Kant findet hingegen ein solches Wahrheitskritium, das an ein „Wenn" und ein „Aber" geknüpft ist, mit der Würde der Wissenschaft unverträglich, also „gefährlich", „zerstöreriſch". Daher sein instinktischer Groll gegen Hume, dem er doch das Beste verdankt! Zwei großzügige Temperamente stoßen hier zusammenprallend aufeinander: Die gerade Linie wider die Spirale, der Ordnungsphilister bäumt sich auf gegen den Weltmann, der „Puritaner in Gedanken" gegen den „Freigeist", die Pflicht gegen die Neigung, die Korrektheit gegen die Grazie, der unerbittliche Logiker gegen den feinen Psychologen.

Und hier stoßen wir auf den Punkt, der uns das historische Problem Kant-Hume menschlich näher bringt. Kant packt das Problem der Erfahrung von der logischen Seite und deshalb hangen ihm heute vorwiegend die logisch gerichteten Denker an, Hume hingegen geht von der psychologischen Seite an das Problem der Erfahrung heran, und darum scharen sich heute alle Psychologisten und Phänomenalisten um ihn. Robert Reininger (Das Kausalproblem bei Hume und Kant, Kantstudien Bd. VI) weist sehr glücklich darauf hin, daß sich beide Kausal-

theorien zu einander verhalten wie — scholastisch gesprochen — der Realismus zum Nominalismus. Der bloße Sinneneindruck (Impression) ist für Hume so wenig schon Erfahrung wie für Kant. Nicht Erfahrung selbst, sondern die Schlüsse aus Erfahrung bilden das Problem. Erfahrung heißt vielmehr Zusammenfassung (Synthesis) der Mannigfaltigkeit dieser Eindrücke zur Einheit eines Bewußtseinsaktes. Woher stammt nun aber diese Synthesis, d. h. diese Funktion der Zusammenfassung? Aus zwei Quellen sagt Hume: aus einer psychologischen Quelle, der Gewöhnung, einer gefühlsmäßigen Verallgemeinerung der Gleichförmigkeit des Naturlaufs, dem Assoziationszwang, kurz aus dem Glauben an die Richtigkeit unserer eigenen psychologischen Instinkte, und einer logischen Quelle, den Verhältnisbegriffen (Identität, Widerspruch u. s. w.), der Kategorie der Relation. Aus zwei Quellen, antwortet Kant: Sinnlichkeit und Verstand, die in ihrer „tiefsten" Wurzel vielleicht identisch sein mögen. Damit die Synthesis zu Stande kommt, fordert Hume Einbildungskraft und Glauben als Bewirker dieser synthetischen Funktion, Kant hingegen Sinnlichkeit und Verstand.

Kant anerkennt, daß Hume das Kausalproblem richtig gestellt habe, daß nämlich logisch nicht abzusehen sei, warum, wenn etwas gesetzt ist, dadurch auch etwas anderes notwendig gesetzt sein müsse. Hume sieht in unserem Glauben an die Kausalität die Erwartung, daß alles künftige Geschehen dem Vergangenen gleich sein werde. Hume führt diesen Glauben der menschlichen Vernunft biologisch auf Gattungserfahrungen, auf vererbte Denkgewohnheiten zurück, welche für das praktische Leben vollkommen ausreichen. Und Herbert Spencer hat im Anschlusse an Darwin die biologischen Postulate Humes durch Einschaltung der Vererbung erworbener Eigenschaften konsequent zu Ende gedacht. Und verstehe ich Paulsen richtig, so steht er in der biologischen Ableitung der Begriffe Hume und Spencer näher als Kant.

Gegen diese Relativierung der Kausalität seitens Humes bäumt sich der ganze Ordnungssinn Kants, sein Apodiktizitätsbedürfnis, mit elementarer Macht auf. Der Begriffsrealist sperrt sich gegen den Nominalisten Hume. Aus Impressionen allein wird noch keine Erfahrung; „es geht ein Urteil voraus, ehe aus Wahrnehmung Erfahrung werden kann." Erfahrung ist nicht, wie Hume will, eine Zusammensetzung der sinnlichen Eindrücke vermittelst der Einbildungskraft nach den Gesetzen der Assoziation oder nach den Kategorien der Relation (deren Mittelpunkt

die Kausalität ist, neben welcher sich die übrigen Kategorien Kants, mit Schopenhauer zu sprechen, wie blinde Fenster ausnehmen), sondern: *Erfahrung ist schon Produkt des Denkens*, „das Produkt des Denkens in der Anschauung". Die Urteilsfunktion oder der Verstand gehen jeder Erfahrung zeitlich und logisch voraus, sie bedingend und ermöglichend. Ohne Verstand keine Erfahrung. Hume hingegen würde sagen: ohne Einbildungskraft keine Erfahrung. Hume stattet seine „Einbildungskraft" mit jener wichtigsten Funktion der Vereinheitlichung oder Syntheſis aus, welche Kant erst für die logisch höhere Instanz, den Verstand, vorbehält. Mit Simmel gesprochen (Kant, 1904, S. 38): Was wir Form nennen, ist, auf die Funktion hin angesehen, die es verwirklicht, die Vereinheitlichung des Stoffes; sie ist die Überwindung des isolierten Fürsichseins jener Teile. Die „unlokalisierten Eindrucksatome" müssen, wie Simmel kurz zuvor ausführte, innerhalb unseres Bewußtseins zu räumlichen Gegenständen verbunden werden.

Das eigentliche Kant-Hume-Problem, wie es heute noch alle denkenden Geister beschäftigt, heißt also: *wie entsteht die Einheit der Empfindung aus der Vielheit der Eindrücke?* Wie kommt diese „Syntheſe" zu Stande? Ist diese Syntheſe, wie Friedrich Albert Lange annimmt, das unableitbare Phänomen des Bewußtseins?[1]) Ist sie, mit Hume zu sprechen, ein Produkt der Gewohnheit, des Assoziationszwangs? Ist sie, wie Spencer klarzumachen sucht, eine auf dem Wege biologischer Höherzüchtung herausgebildete erbliche Anlage? Oder ist diese Syntheſis eine Schöpfung des „Verstandes", wie Kant uns überzeugen möchte? Selbst Paulsen findet (Kant, 4. Aufl., 1904, S. 152): In der großen Auseinandersetzung mit Hume tritt derselbe rationalistische Habitus des Kantschen Denkens, *sein Glaube an eine Art Praeexistenz der Begriffe*, sehr klar hervor. — Wo hat denn, so möchten wir in aller Bescheidenheit Kant fragen, dieser „Verstand" gesteckt, bevor die erkaltete Rinde unseres Planeten es ermöglicht hat, daß Menschen existierten? Ferner: wie steht es um die animalische Logik? Lokalisieren und temporisieren die Tiere nicht genau so wie wir Menschen? Sind also Raum und Zeit Anschauungsformen a priori *nur* für Menschen? Und seit

1) Zur ganzen Frage vergleiche man eine Abhandlung „Der Neo-Idealismus unserer Tage", Sinn des Daseins, Tübingen, Mohr, 1904, S. 84—145, besonders S. 139 ff.

wann? Hat auch schon der Anthropoïde diese Anschauungsformen oder gar die Denkformen (Kategorien) besessen?

Hume hat den biologischen Gesichtspunkt für die Entstehung und Geltung unserer Vorstellungsgebilde in den Vordergrund gerückt. Kant hat diesen einzig zum Ziele führenden Weg wieder verlassen. Derselbe Kant, der schon 1755 in seiner „Geschichte und Theorie des Himmels" für das ganze Planetensystem strenge Regelmäßigkeit nach feststehenden Entwicklungsgesetzen gefordert und Laplace genial antecipirt hat, vergißt diese entwicklungsgeschichtliche Methode ganz, wo es sich um den inneren Kosmos, um die Entwicklungsgesetze des menschlichen Bewußtseins handelt. Es scheint fast, als ob die Formen der Anschauung in Raum und Zeit und die Funktionen der Vereinheitlichung (Synthesis) in den 4 bezw. 12 Kategorien mit einem Schlage da wären! Wir fragen nun zweierlei: Haben Feuerländer und Eskimos oder gar unsere anthropoïden Vorfahren ebenfalls alle verwickelten Verknüpfungsformen, wie sie Kant in seiner Kategorientafel niedergelegt hat? Und umgekehrt: Haben Tiere etwa keine Anschauungsformen in Raum und Zeit und keine Verknüpfungsformen oder Kategorien? Handeln Tiere nicht, genau so wie Menschen, nach dem Kausalgesetz? Wo liegt die Scheidewand zwischen Mensch und Tier? Seit wann ist diese seelische creatio ex nihilo von aprioristischen Anschauungs- und Denkformen dem Menschen als Wiegengeschenk verliehen worden? Etwa von Ewigkeit her? Aber es hat doch nicht immer Leben auf unserem Planeten gegeben! Die Präexistenz von Begriffen, an welcher der Rationalist Kant festhielt, will sich mit jener entwicklungsgeschichtlichen Betrachtungsweise, die uns seit Darwin und Spencer in Fleisch und Blut übergegangen ist, schlechterdings nicht vertragen. Da nun der Psychologismus Humes der Frage nach dem biologischen Werdegang unserer psychischen Funktionen tiefer auf den Grund gegangen ist, als der Logiker Kant, der sie als fertig gegeben voraussetzt, steht Hume unseren heutigen Forschungsmethoden näher als Kant. Zu diesem Resultat gelangt auch Robert Reininger: „Das Kausalproblem bei Hume und Kant", Kantstudien VI, 1901, S. 45.

Von einer eigentlichen Widerlegung Humes seitens Kants kann füglich nicht die Rede sein. Humes Ableitung ist eine biologisch-psychologische oder anthropomorphisch-gefühlsmäßige, die Kants eine abstraktlogische oder gesetzmäßig-begriffliche. Hume bescheidet sich dabei, die Synthesis, dieses „Urphänomen" der vereinheitlichenden Verknüpfung seitens

unseres Bewußtseins, als eine „aus der Gewohnheit entstandene psychische Nötigung von einem Gegenstand zu einem anderen, der ihn gewöhnlich begleitet hat, und von dem Eindruck des einen zu einer lebhaften Vorstellung des anderen überzugehen" (Treatise IV, 7). Kant hingegen läßt alles Erkennen mit den Erfahrungen anheben, aber nicht aus ihnen entspringen. Kant verlangt von unseren wissenschaftlichen Erkenntnissen nicht bloß logische Geltung innerhalb unserer Bewußtseinssphäre, sondern ontologische Geltung extra mentem. An die Außenwelt soll man nicht bloß mit Hume glauben, sondern ihr Vorhandensein als „Ding-an-sich", das unser „Gemüt" affiziert, als wissenschaftlich gesicherte, unumstößlich gefestete Tatsache gelten lassen, wobei ich im Vorübergehen den Nachweis nicht unterlassen will, daß Hume auch Kants „Ding-an-sich" vorausgenommen hat.

In jenem „Inquiry", den Kant gekannt hat, sagt Hume (XII, 2): „Beraubt ihr die Materie aller ihrer intelligibeln Qualitäten, so vernichtet ihr sie gewissermaßen und läßt nur ein gewisses unbekanntes, unerklärliches Etwas als die Ursache unserer Vorstellungen zurück." Dieses „unbekannte, unerklärliche Etwas", dem geschichtlich Lockes „things themselves" vorangegangen war, ist das Modell von Kants Ding-an-sich; nur hat der geschmeidige Weltmann Hume dieses „Etwas" mit lächelnder Überlegenheit „gar nicht der Mühe wert gehalten, um dagegen zu streiten", während der eigenwillige Begriffsrealist Kant dieses „Etwas" so bitter ernst, unheimlich feierlich nahm, daß ihm Jakobi die berühmt gewordenen Worte entgegenhalten konnte: Ohne Ding-an-sich kommt man in Kants System nicht hinein, aber mit dem Ding-an-sich kann man unmöglich darin bleiben. Für Hume war eben das „Ich" nur ein Bündel von Vorstellungen, für Kant hingegen einheitlich, unteilbar, konstant.

Kant hat nach alledem Hume nicht etwa widerlegt, sondern anfänglich mächtige Anregungen von ihm erfahren, später aber, als der Begriffsrealist in ihm sich stärker erwies, denn der rein empirische Erkenntnistheoretiker, die festen Erkenntnisprinzipien und Gesetze des Denkens als fertige Gegebenheiten der psychologisch-genetischen Methode Humes mit der drohenden Geberde entgegengehalten: Wenn Ihr die objektive Gültigkeit des Kausalgesetzes nicht zugebt, verfallt ihr dem absoluten Skeptizismus und zersetzt alle Wissenschaft, somit auch die Mathematik. Die „Gesetze des Denkens" eben sind eben für Hume nur anthropomorphe Umbildungen der

Kraftvorstellung, also biologische Vererbungserzeugnisse der Anpassung vermittelst der Gewohnheit, für Kant von vorne herein feststehende Vorbedingungen des gesamten Erkenntnisprozesses. Das ist indeß keine Widerlegung, sondern nur eine begriffsrealistische Gegenbehauptung, der zudem der penetrante spekulative Schimmelgeruch einer echt scholastischen petitio principii anhaftet.

Mag mithin das Schlußurteil der Untersuchung Mirkins: „Die Kantische Beweisführung für die Apriorität ebensowohl des Substanz- wie des Kausalitätsbegriffs ist unhaltbar und beruht auf Mißverständnissen, so daß wir die Frage, ob Kant in Bezug auf den Substanz- und Kausalitätsbegriff Hume widerlegt hat, entschieden mit einem Nein beantworten müssen" etwas jugendlich-keck im Ausdruck lauten — für sachlich ungerechtfertigt können wir selbst diese allzu zuversichtlich auftretende Wendung nicht ansehen.

Wie vor einem Menschenalter sich die Naturforscher, obenan Helmholtz und sein Lehrer Johannes Müller, erkenntnistheoretisch auf die Seite Kants schlugen, so bekennen sich die philosophierenden Geister unter ihnen (Stallo, Clifford, Mach, Ostwald) heute durchweg zu den Prinzipien Humes. Und die Praxis der naturwissenschaftlichen Methode scheint Hume in allen Stücken Recht zu geben. Logische Wahrheiten, die letzten Endes auf den Satz der Identität zurückgehen, sind, so hatte auch Hume gesagt, unumstößlich. Der Satz $2 \times 2 = 4$ kann durch keine denkbare Tatsache, durch keinerlei neue Erfahrung jemals aufgehoben werden. Das Gegenteil ist also undenkbar. Denn in diesen analytischen Urteilen lösen wir nur auf, was wir, mit Mill zu sprechen, vorher in diese Begriffe synthetisch selbst hineingelegt haben, und da ist es kein Wunder, daß wir alles, wie in einer Sparbüchse, wiederfinden, was wir oder die Gesamterfahrung unserer Vorfahren in die logische Sparbüchse — Begriffe genannt — zuvor hineingelegt haben. So lange wir es also mit logisch-mathematischen Wahrheiten, vérités éternelles (wie sie Leibniz nennt) zu tun haben, gelten unsere generalisierenden Urteile (z. B. alle Winkel eines Dreiecks sind gleich zwei rechten Winkeln) notwendig und allgemein. Da es in der „Natur" weder Punkte noch Linien, weder Dreiecke noch Kreise, weder Sprach- noch Zahlzeichen gibt, so sind diese mathematisch-algebraischen Zeichen allesamt unsere eigenen Gebilde, menschliche Schöpfungen, über welche uns, weil von Menschen für Menschen als Orientierungsmaßstab gebildet, unbedingte

Hoheitsrechte zustehen. Deshalb können diese Sätze durch keinerlei neue Tatsache umgestoßen oder aufgehoben werden.

Anders die physikalischen und chemischen Theorien oder selbst Gesetze. Hier glaubte Kant in seiner „Analytik" durch seine Kategorientafel der „reinen Naturwissenschaft" ebenso sichere Fundamente verleihen zu können, wie in seiner transcentalen Ästhetik der reinen Mathematik. Nach Kant gelten auch die Naturgesetze notwendig und allgemein, weil wir uns nicht nach der Natur, sondern die Natur sich nach uns richtet, um Erfahrungstatsache für uns werden zu können. Hier würde nun Hume antworten: Physik und Chemie haben nicht dieselbe Sicherheit wie Mathematik, weil jene ihre Verallgemeinerungen auf Grund der Beobachtung der Außenwelt, also der sinnlichen Eindrücke, aussprechen, während diese ihre eigene Gesetzmäßigkeit und nur diese zum Inhalte hat. Was durch äußere Erfahrung festgestellt wird, ist immer nur ein Induktionsschluß, eine empirische Regel (Empeirem), welche durch eine neue Tatsache, die sich dieser Regel nicht fügen will, jederzeit umgestoßen werden kann. Deshalb gelten mathematisch-analytische Wahrheiten unbedingt, und ihr Gegenteil ist undenkbar, während empirisch-naturwissenschaftliche Gesetze (Gravitationsgesetz, Erhaltung der Energie u. s. w.) nur unter Vorbehalt und auf Widerruf gelten. Die mathematischen Formeln sind apodiktische Aussagen (so muß es sein), die physikalischen hingegen nur assertorische Sätze (so ist es). Notwendigkeit und strenge Allgemeingültigkeit komme daher nur der Mathematik, nicht den exakten oder beschreibenden Naturwissenschaften zu. Ihre Ordnungsprinzipien sind definitive, die physikalisch-chemischen hingegen nur provisorische. Da alle Kausalität, wie Kant mit Hume übereinstimmend behauptet, synthetisch, d. h. aus Erfahrung geschöpft ist, so bleiben ihre Schlüsse an die Bedingungen aller Erfahrung gebunden.

Wer hat nun vor dem Forum der strengen Wissenschaft Recht bekommen: Kant oder Hume? Als die physikalischen Entdeckungen jüngst Schlag auf Schlag einander ablösten (Röntgenstrahlen, X-Strahlen, Becquerel-Strahlen, Helium, Radium), und diese neuen Tatsachen sich theoretisch in die herrschende Ättertheorie nicht einfügen wollten: was wurde von der Wissenschaft fallen gelassen: die Tatsache oder das Gesetz? Das Radium oder der Äther? Kein Zweifel: die Tatsache gilt, und das „Gesetz" muß sich der Tatsache beugen. Wird uns ein einziger Fall nachgewiesen, der dem Fallgesetz z. B. nicht untertan wäre, so

würde nicht die Tatsache, sondern das Fallgesetz aufgehoben. Was folgt daraus? Jedes Naturgesetz gilt, weil auf Kausalität, d. h. auf Erfahrung gebaut, nur auf Widerruf! Seine Geltung bleibt unangetastet, so lange das Naturgesetz mit den Tatsachen übereinstimmt, wird aber durchlöchert, sobald eine einzige Tatsache ihm widerspricht. Was ist also das Kriterium der Wahrheit: Erfahrungstatsache oder Begriff? Offenbar die Tatsache, die den ganzen Begriff umzustoßen vermag, und nicht der „präexistente" Begriff, den eine einzige ihm widersprechende Tatsache schon aufheben kann.

Wir gelangen somit zu folgendem Resultat: Kant hat Hume in keinem Punkte widerlegt, sondern nur dem Humeschen Psychologismus und Positivismus seinen Logizismus und Idealismus als Behauptung und nicht als Beweis entgegengesetzt. Humes Psychologismus ist aber mit der heutigen Biologie ebenso verträglich, wie der Kantische präexistente Begriffsrealismus ihr ins Gesicht schlägt. Kant wirft uns in die alte, von ihm selbst für überwunden erklärte Metaphysik wieder zurück, während Hume jenen Weg der biologischen Erkenntnistheorie gezeigt hat, den wir zu wandeln haben, wenn wir anders kräftig ausgreifen und nicht in einen dialektischen Krebsgang geraten wollen. Kant steht auf dem Boden des mittelalterlichen Begriffsrealismus, während Hume die gute englische Tradition des Nominalismus nicht bloß festhält, sondern zur höchsten Entfaltung bringt, indem er selbst das Ich in ein Bündel von Vorstellungen auflöst. In der Frage der „Analytik" endlich: wie ist reine Naturwissenschaft möglich? hat nicht Kant, sondern Hume das letzte Wort behalten. In der Frage aber: was bewirkt die Synthesis: die Einbildungskraft oder der Verstand? Oder versteht gar Kant unter „Verstand" dasselbe, was Hume als „Einbildungskraft" bezeichnete? Auf diese Fragen antworten wir mit einem: non liquet! Der Prozeß ist nicht zu Ende. Die Akten sind aufgerollt. Schicken wir uns an, den Prozeß noch einmal durchzufechten. Vielleicht kommt ein Vergleich zustande auf der Basis: nicht Kant oder Hume, sondern Kant und Hume!

IX.

Soziologie auf monistischer Grundlage.

(Auseinandersetzung mit Gustav Ratzenhofer.)

Der österreichische Feldmarschall-Leutnant und ehemalige Präsident des Militärgerichts in Wien, Gustav Ratzenhofer, als Sohn eines Uhrmachers am 4. Juli 1842 zu Wien geboren, hat es als Uhrmacherlehrling nicht bloß zu den genannten Stellungen gebracht, sondern daneben und darüber hinaus in seinen Mußestunden ein System des „positiven Monismus" geschaffen, das ihm im Armeekorps der positivistischen Weltanschauung nach dem Heimgang ihres Generalfeldmarschalls Herbert Spencer einen bevorzugten Platz sichert.

Mit Herbert Spencer verbindet Ratzenhofer nicht nur die Gemeinsamkeit des wissenschaftlichen Zieles und der geistesgenealogischen Abstammung vom Positivismus Comtes, sondern auch das echt autodidaktische Pochen auf die eigene Originalität und fremde Minderwertigkeit. Die jüngst erschienene „Autobiographie" Herbert Spencers zeigt uns die geradezu erschreckende Pietätlosigkeit des einseitigen Autodidaktentums mit seiner peinlichen Beflissenheit, jeden wie immer gearteten Einfluß Anderer auf seinen Werdegang störrisch und eigenwillig abzulehnen. So wirkt es direkt verletzend, wenn Spencer — sich selbst widersprechend — — den Verdacht abwälzen möchte, daß er Auguste Comte gelesen habe, oder ein anderes Mal lebhafte Einsprache dagegen erhebt, als habe die Lektüre Emersons auf ihn Eindruck gemacht. Da Spencer schließlich einen gewissen Stolz darein setzt, weder Platon noch Aristoteles, weder Kant noch Hegel ordentlich gelesen zu haben, auch in Übersetzungen nicht, weil ihn die Lektüre nach wenigen Seiten schon abgestoßen habe, so verstimmt die Absichtlichkeit dieser hundertfältigen Beteuerung nicht einer docta ignorantia, sondern der ignorantia schlechthin, umsomehr, als man sehr bald inne wird: diese selbstgefällige Ignoranz solle nur ein Sockel sein, auf welchem sich die eigene Leistung desto imposanter abzuheben habe.

Die geschichtliche Nemesis eines solchen Egoismus der Wissenschaft bleibt zum Glück nicht aus. Was Spencer recht ist, das ist Ratzenhofer nicht mehr als billig. Wie Spencer gegen Comte, so verfährt Ratzenhofer gegen Spencer. Ratzenhofer verwahrt sich im „Vorwort" seiner „Kritik des Intellekts" dagegen, daß man seinen Positivismus mit jenem Comtes oder Spencers verwechsle. Zwar hält auch Ratzenhofer Spencer für den vorgeschrittensten Denker, aber die „soziologische Erkenntnis ist bei ihm trotz soziologischer Exkursionen nicht zum Durchbruch gekommen." Daß man den Begründer der Soziologie als Wissenschaft und den Organisator der „deskriptiven Soziologie", einer wahren Schatzkammer positiven Wissens, als Ausflügler im Geistigen, als Veranstalter „soziologischer Exkursionen" hinstellt, ist die verdiente Strafe Spencers für seine Versündigung an den Manen Comtes!

Übrigens hätte ich das Zucken um die Mundwinkel Spencers sehen mögen, wenn er das „Vorwort" zu Ratzenhofers „Kritik des Intellekts" in englischer Übersetzung gelesen hätte — deutsch verstand ja Spencer ebensowenig wie irgend eine Fremdsprache —, um dort den „monistischen Positivismus" von dem seinigen darin unterschieden zu sehen, daß Ratzenhofer nur „ausspricht, was beweisbar, widerspruchslos und durch eine lückenlose Schlußfolgerung geprüft ist." Als ob Comtes „philosophie positive" oder Spencers „first Principles" mit anderen Ansprüchen hervorgetreten wären! Spencer hätte diese Worte vermutlich für ein Plagiat aus seinen Schriften gehalten. Während Ratzenhofer in seiner der heimgegangenen Gattin und Freundin gewidmeten „positiven Ethik" (1901) sehr wohl weiß, was er dem positivistischen Dreibund: Comte, Spencer, Darwin, schuldet, geht ihm in der Schrift „Der positive Monismus" (1899) und vollends in der „Kritik des Intellekts" (1902) das geschichtliche Augenmaß für die Würdigung fremder Verdienste um den Positivismus in demselben Maß ab, wie die eigenen über alles statthafte Maß in den Vordergrund rücken. Davon ganz zu schweigen, daß Engländer und Franzosen kein Monopol des Positivismus besitzen, daß man vielmehr bei Feuerbach, Laas, Dühring, Göring und anderen deutschen Positivisten mancherlei mit Erfolg lernen kann, wovon in Ratzenhofers Schriften nicht einmal eine andeutende Spur vorhanden ist, geht es doch nicht an, nur die eigene Leistung als „einwandsfrei", als unantastbare „Gewißheit" hinzustellen und „Grundpfeiler künftiger Wissenschaftlichkeit" zu nennen, ohne sich darüber Rechenschaft abzulegen,

daß seine Vorgänger mit derselben Apodiktizität in der Verfechtung, aber auch mit der gleichen Erfolglosigkeit in Bezug auf Anerkennung des Anspruchs hervorgetreten sind. Wenn Ratzenhofer von sich behauptet, sein positiver Monismus werde einen „Wandel in der Weltauffassung, Glaubensgrundlage und Denkungsweise herbeiführen und die tiefstgreifende Veränderung sein, welche die Menschen traf, seitdem sie überhaupt denken", so wird es uns schwer: satiram non scibere. Diese papistische Unfehlbarkeitserklärung aus eigener Machtvollkommenheit erinnert uns zu sehr an Fichtes Reden, an Comtes letzte Phase, an Proudhons Beteuerung seiner Entdeckung „la propriéte c'est le vol", wonach „in tausend Jahren keine zwei solcher Worte gesprochen wurden wie diese", endlich an Nietzsches von Ratzenhofer durchgängig und mit guten Gründen bekämpften Zarathustra, der in der „Götterdämmerung" orakelt: „Mein Ehrgeiz ist in zehn Sätzen zu sagen, was jeder Andere in einem Buche sagt — was jeder Andere in einem Buche nicht sagt. Ich habe der Menschheit das tiefste Buch gegeben, das sie besitzt, meinen Zarathustra, ich gebe ihr über Kurzem das unabhängigste."

Daß der Vertreter einer in sich geschlossenen Weltanschauung bis zum verbohrten Fanatismus an sich glaubt, ist unerläßliche Vorbedingung ihrer Verbeitung. Wer keinen blinden, rückhaltlosen Glauben an sich selbst hat, wird nicht leicht andere zu „seiner" Wahrheit bekehren. Aber die Religionsstifter sind nicht zugleich ihre eigenen Apostel. So sollten auch Systemstifter den guten Geschmack haben, die apostolische Verkündigung und Verbreitung wie ihrer Lehren so ihres Ruhmes anderen zu überlassen. Daß Ratzenhofer vermeint, die Geisteswissenschaften hätten erst durch seine „positive Ethik" eine „unwiderlegliche Grundlage" erhalten, mag noch hingehen. Daß er aber seinen „monistischen Positivismus" für das „einzig mögliche System" hält, erinnert doch in Ton und Haltung, in selbstsicherer Behauptung und sprachlicher Farbengebung zu sehr an die beginnende Romantik mit ihrer verletzenden Voranstellung und Verherrlichung der Ichheit. Solcher Sprache bediente sich wohl zuerst der Stammvater der Romantik, Johann Gottlieb Fichte, dessen Grundcharakter nach Aussage seines Arztes und Freundes Hufeland die „Überkraft" war. Wenn Fichte in jugendlichem Überschwang von den Fürsten Europas die Denkfreiheit „zurückfordert", oder die Urteile des Publikums über die französische Revolution „berichtigt", oder in seinem Atheismus-Streit in das

Publikum einen „sonnenklaren Bericht“ schleudert, oder endlich den „einzig möglichen Standpunkt“ (1796) formuliert, so spricht aus alledem sein eigener Ausspruch: „Was für eine Philosophie man wähle, hänge davon ab, was man für ein Mensch sei.“ Aus seiner Ichheit folgerte Fichte die Ichheit, und er projizierte in automorphischer Verallgemeinerung sein Eigenbild in das Weltbild hinüber, indem er sein energisches Ichbewußtsein dem Universum lieh. Einmal im Zuge dieses Gedankenfluges, vergreift sich Fichte an dem „heiligen Geist in Kant“ ebenso wie Ratzenhofer an dem Begründer der synthetischen Philosophie, Herbert Spencer. Im Enthusiasmus der Jugend wallfahrtet Fichte nach Königsberg zu Kant, dem er als wissenschaftliche Visitenkarte den rasch hingeworfenen „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“ überreicht. Später aber ist ihm Kant nur noch ein „Dreiviertelskopf“. Nicht besser erging es Ratzenhofer mit Spencer. Ich wüßte nicht, bei wem Ratzenhofer besser hätte in die Schule gehen können, als bei seinem kongenialen Vorbild Spencer, mit dem ihn alles Wesentliche verband. Wie Spencer so ist auch Ratzenhofer von den Realien hergekommen; jener als Ingenieur, dieser als Uhrmacherlehrling und Generalstabsoffizier. Beiden ist eine tief wurzelnde Abneigung gegen die humanistische Bildung gemeinsam. Beide sind im besten Sinn Self-made-men der Wissenschaft, ohne akademisch-zünftlerische Schulung, ohne ausgesprochen philosophische Parteizugehörigkeit. Beide genießen alle Vorzüge des Autodidaktentums — Selbstvertrauen, naive Freude am Gestalten, von keiner Selbstkritik gehemmtes Vorwärtsstürmen in dem einmal für wahr Erkannten oder doch Gehaltenen, Gradlinigkeit in der Verfolgung des gesteckten Zieles — und Beiden ist es gleich sehr versagt, sich zur Erkenntnis der Distanz zu erheben oder, mit einer Umbiegung Nietzsches zu sprechen, zum Pathos der philosophiegeschichtlichen Distanz durchzuringen. Sie leiden gleicherweise an einem Einzigkeitswahn, an einem Stirnerschen „mir geht nichts über mich“ im Theoretischen, den die Philosophiehistoriker vermittelst der ihnen eigentümlichen vergleichend-geschichtlichen Methode erbarmungslos zu zerstören nicht umhin können.

Nicht umsonst habe ich die Persönlichkeit Fichtes zur Erklärung der Psychologie von Ratzenhofers Weltanschauung herangezogen. Ratzenhofer steht, ohne es zu wissen und zu wollen, zu Spencer unter den Soziologen wie Fichte zu Kant unter den Erkenntnistheoretikern und Metaphysikern. Die Weltanschauung Ratzenhofers ist, wie wir zu zeigen ge-

denken, der kraftgenialischen Konzeption Fichtes so nahe, wie ein positivistisches System einem spekulativen, eine soziologische Weltanschauung des beginnenden zwanzigsten Jahrhunders dem rein dialektischen des einsetzenden neunzehnten nur irgend verwandt sein kann. Daß übrigens auch der strenge Naturforscher Spencer dem einst verpönten Naturphilosophen Schelling näher steht, als Spencer selbst ahnen mochte, hat einer meiner Schüler, Lásár Roth, Schelling und Spencer, im 29. Bande meiner „Berner-Studien" ansprechend dargelegt. In einem Zeitalter, das die „Naturphilosophie" in wiederauferstandener Gestalt enthusiastisch pflegt, indem einer unserer ersten Chemiker, der Leipziger Wilhelm Ostwald, nicht bloß selbst eine „Naturphilosophie" schreibt, sondern mit einem Stabe von angesehenen Mitarbeitern seit vier Jahren „Annalen der Naturphilosophie" herausgibt, hat die abstößige, wenn nicht direkt wegwerfende Wertung der Bezeichnung „Naturphilosoph" ihre Schrecken längst eingebüßt. Und so dürfte es denn auch für die Weltanschauung Gustav Ratzenhofers nichts Verletzendes haben, wenn die philosophiegeschichtliche Rubrizierungspflicht mich nötigt, genau so wie ich die Philosophie Spencers in die Nachbarschaft Schellings gerückt habe, die seinige als Neo-Fichteschen Pantheismus auf biologischer Grundlage zu charakterisieren. Von Spinoza sind ja alle philosophischen Klassiker nach Kant ausgegangen. Fichte vertritt den ethischen, Schelling den ästhetischen, Hegel den logischen Pantheismus. Diese einmütige Verehrung Spinoza's teilt ja auch Ratzenhofer, der in seiner „positiven Ethik" gelegentlich Spinozas „Ethik" das einheitlichste Werk des menschlichen Intellekts nennt. „Von niemand", heißt es bei Ratzenhofer, „ist der Ursprung und das Wesen aller Dinge und ihre Vollkommenheit im naturgesetzlichen und ethischen Sinne so einheitlich aufgefaßt und übereinstimmend wirksam befunden worden wie von Spinoza." Und daß Ratzenhofer seine einheitliche Substanz, auf welche wir sogleich zu sprechen kommen, ähnlich wie Spinoza mit dem Gottesbegriff identifiziert, zeigen die Schlußworte seiner „soziologische Erkenntnis" 1898, die in den Satz münden, sein System zeige den Weg, „sich innerlich zu einem Glauben an Gott zu erheben." Gewiß hat Fichte, der Bewußtseins-Romantiker, für die Natur, das Nicht-Ich, ebensoviel Geringschätzung wie Ratzenhofer Verehrung. Und so ist denn auch die Methode Fichtes eine rein spekulative, die Ratzenhofers eine (der Absicht nach) streng naturwissenschaftliche, näher noch: eine spezifisch biologische. Das schließt

aber nicht aus, daß Fichte und Ratzenhofer im Ausgangspunkt wie im Zielpunkt zusammentreffen können, wenngleich die eingeschlagenen Wege zur Erreichung dieses gemeinsamen Zieles verschiedene, zuweilen sogar entgegengesetzte sind. Wie sagt doch Lessing? Es ist nicht wahr, daß in geistigen Dingen die gerade Linie der kürzeste Weg ist. Fichte gibt uns eine Konstruktion des Welten-Ich, eine „Geschichte des Bewußtseins" vermittelst der seinem Zeitalter eigentümlichen „dialektischen Methode" in spekulativer Form, Ratzenhofer bietet uns ein monistisches Weltbild nach Fichteschem Muster, ausgehend von der Urkraft, der Grundeinheit der Erkenntnis, der Substanz des Weltalls (Soziol. Erkenntnis S. 24) vermittelst „der unser eigenes Zeitalter beherrschenden positiven, d. h. naturwissenschaftlichen Methode" in biologischer Form. Kraft (Energie) ist die Substanz für Fichte so gut wie für Spencer und Ratzenhofer. In diesem Sinne ist denn auch Fichte, der von Leibnizens krafttätiger Monade und dessen „petites perceptions" im wesentlichen gedanklich beherrscht wird, der Nährvater unserer heutigen Energetik. Fichtes „Philosophie der Arbeit" lebt recht eigentlich erst in der Energetik des zwanzigsten Jahrhunders wieder auf. Und ähnlich wie Fichtes „Sittenlehre" seit zwei Jahrzehnten unter den jüngeren Katheder-philosophen um Windelband (Rickert, Henfel) merkwürdig triebkräftige Schößlinge angesetzt hat, feiert sein metaphysischer Hauptgedanke — das Weltbewußtsein als Tat — in Naturforscherkreisen, unter den Energetikern, besonders aber in Reinke und Ratzenhofer seine Wiedergeburt.

Ratzenhofer wird es vermutlich energisch ablehnen, als Fichte redivivus, als biologischer Pantheist angesehen und in die Klasse metaphysisch gerichteter Naturphilosophen eingereiht zu werden. Vermeint er doch, den Boden der Tatsachen „nicht zu verlassen", jenen Boden der nebelhaften Spekulation niemals zu „betreten", den die metaphysische Wissenschaft in so reichem Maße pflegte. Allein sein wärmster Verehrer und Apologet, Otto Gramzow, hat bereits gezeigt, daß Ratzenhofers Urkraftprinzip „weitgehende Aehnlichkeit mit den Systemen der Metaphysiker aufweist." Gramzow erinnert an Schelling, Hegel und Schopenhauer, aber merkwürdigerweise nicht an Fichte, dessen Weltanschauung das Prototyp Ratzenhofers ist — aus der Sprache der reinen Spekulation zu Anfang des neunzehnten in die der reinen Biologie des zwanzigsten Jahrhunderts übersetzt. Daß Ratzenhofer Fichte kaum kennt, ja ihn flüchtiger als jeden anderen großen Denker erwähnt, konstatiere ich selbst,

aber das beweist gar nichts gegen meine Deutung. Das Studium Hegels, dessen Spuren sich schon eher bei Ratzenhofer aufdecken lassen, wird ihn darüber belehrt haben, daß es wie eine historische so eine logische Kontinuität der philosophischen Ideen gibt. Auch Spencer ist nicht geschichtlich, sondern nur logisch Schellingianer. Ebenso wenig fällt es mir bei, Ratzenhofer eine geschichtliche Anlehnung an Fichte zu imputieren. Sollte Ratzenhofer öffentlich erklären, daß er nie eine Zeile von Fichte gelesen hat, so würde ich es ihm ebenso glauben, wie ich Herbert Spencers Beteuerungen in der „Autobiographie", er habe Comte nicht gelesen, unbedenklich beitrete, was mich aber nicht im geringsten hindert, den früheren Freund und späteren Gegner Comtes, John Stuart Mill, als den unmittelbaren, Spencer selbst als den mittelbaren Fortsetzer Comtes zu bezeichnen. In meinen Augen ist es alles eher, denn ein Unglimpf, mit den Metaphysikern, besonders mit dem Titanen des Gedankens, Fichte, in einem Atem genannt zu werden. Und was die Metaphysikfeindlichkeit betrifft, so steht Ratzenhofer auch darin nicht ohne Beispiel da, daß Philosophen mit einem kecken Frontangriff auf die Metaphysik beginnen, um ihr hinterher selbst rückhaltlos zu verfallen. Von Kant abgesehen, dessen „Vernunftkritik" durch die Hintertür der „praktischen Vernunft" jene Metaphysik doch wieder hineinläßt, die sie zu Anfang derb hinauskomplimentiert hatte, was Paulsen veranlaßt, Kant als Metaphysiker pur sang zu behandeln, haben wir bei Comte und Spencer nicht bloß, sondern auch bei Lotze, Fechner und Wundt, in gewissem Betracht sogar bei dem gescheidtesten und folgerichtigsten aller Positivisten — bei Feuerbach — ein ähnliches Schauspiel erlebt. Comte ist in seiner dritten Phase metaphysisch zu Kreuze gekrochen. Wundt hat in seinem „System der Philosophie" die früher lebhaft betonte Metaphysikfeindlichkeit geräuschlos fallen lassen. Ratzenhofer brauchte dazu weder eine neue Phase, wie Comte, noch auch nur eine innere Entwickelung, wie Wundt, sondern die Arbeit eines einzigen Tages — das Schreiben von fünf Druckseiten — reichte zu dieser Umbiegung vollkommen aus. Auf S. 19 der „Soziologische Erkenntnis" ist ihm die metaphysische Wissenschaft noch „nebelhafte Spekulation", deren Boden er niemals betrat, S. 24 desselben Buches sind wir schon mitten drin im Banne der Metaphysik. Hier ist bereits „das Bewußtsein als einzige erwiesene Wirklichkeit ein Ausfluß der im All wirkenden Urkraft." Dieser Satz hätte wörtlich bei Fichte stehen können; er ist

die Quinteſſenz der Fichteſchen Philoſophie. Daß dieſe Annahme aber blanke und pure Metaphyſik iſt, beruht nicht auf einer Auslegung, die wir ihm geben, ſondern Ratzenhofer ſelbſt geſteht dies in einer Anmerkung S. 24 zu, die ich wörtlich herſetze: „Ich muß es einem metaphyſiſchen Ausbau der ſoziologiſchen Erkenntnis vorbehalten, nachzuweiſen, daß nicht bloß die Urkraft allein den Axiomen des Subſtanzbegriffs zu entſprechen vermag, ſondern daß nur der Urkraft eine Vorſtellung des Atombegriffs innewohnt, der die Grundlage phyſikaliſcher Geſetzlichkeit ſein kann, und daß nur ihr eine befriedigende Löſung des ontologiſchen und des Seelenproblems zukommt.“ Hier hat ſich Ratzenhofer mit eigenen Worten auf die Metaphyſik feſtgenagelt. Wir halten den Metaphyſiker Ratzenhofer, deſſen „poſitiver Monismus“ das ſtolze „hypotheses non fingo“ Newtons — dem dieſer, notabene, ebenſowenig treu geblieben iſt — dahin umdeutet, daß ſeine Weltanſchauung „den Boden der Tatſachen“ niemals verlaſſen will, bei ſeinen eigenen Worten feſt und laſſen ihn aus unſerer philoſophiegeſchichtlichen Umklammerung, wie einſt Jacob den Engel, nicht locker — „es ſei, er ſegne uns denn“. Als hervorragender Soldat, der auf Disziplin hält, wird Ratzenhofer ſich ſeiner philoſophiſchen Stellungspflicht zu unterziehen und die Rekrutierung ſeitens der Philoſophiehiſtoriker, denen die Herſtellung der philoſophiſchen Rangliſte obliegt, hinzunehmen haben.

Man wird es nach allem Vorangegangenen verſtehen, daß wir dem öſterreichiſchen Feldmarſchall-Leutenant im intellektuellen Garderegiment des Menſchengeſchlechts, in der Armee der Philoſophen, einen hohen Platz einzuräumen willens ſind, wenn wir ſeinen militäriſchen Rang für den Generalſtab der Philoſophie acceptieren und den Träger dieſer Charge dem Armeekorps des Generalſtabschefs des deutſchen Idealismus — Johann Gottlieb Fichte — attachieren. Die dem militäriſchen Range nach Ratzenhofer überlegenen Philoſophen, der römiſche Kaiſer Mark Aurel, der letzte Stoiker, und der gewaltige Preußenkönig, Friedrich II., der große Freidenker, haben in ihrer philoſophiegeſchichtlichen Stellung mit dem öſterreichiſchen General-Leutenant vielleicht um die Palme zu ringen. Zwei andere Offiziere, Descartes und Eduard von Hartmann, haben es in der militäriſchen Karriere freilich lange nicht ſo weit, dafür aber in der philoſophiſchen ein gutes Stück weitergebracht als Guſtav Ratzenhofer.

II.

Im Groben und Großen haben wir das philosophiegeschichtliche Schema aufgestellt: Spencer steht dem Gedankengange Schellings, Ratzenhofer dem Fichtes nahe. Die Gültigkeit dieses Schemas für Spencer zu erweisen, muß einem anderen Zusammenhange vorbehalten bleiben. Hier interessiert uns nur die philosophische Charakteristik Ratzenhofers, den ich einen Metaphysiker der Biologie und Soziologie genannt und in die Nachbarschaft — nicht in die Vasallenschaft — Fichtes gerückt habe. Und die Rechtfertigung dieses Schemas soll nunmehr im Rahmen einer Auseinanderfaltung der Weltanschauung Ratzenhofers erfolgen.

Der Ausgangspunkt Ratzenhofers ist, wie der Fichtes, das menschliche Bewußtsein, das kartesianische: sum cogitans. In seinem letzten Werke, „Kritik des Intellekts" (1902), das uns eine positive Erkenntnistheorie bescheert, wird vom „Bewußtsein als ursprünglichster Erfahrung" ausgegangen. „Die Empfindung ist die erste Erfahrung des organischen Lebens". Wenn Ratzenhofer sich der Mühe unterziehen wollte, die ersten Vertreter und Bekämpfer Kants — Reinhold, Sigismund Beck, Jacobi, Aenesidemus-Schulze, den Lehrer Schopenhauers, und besonders Salomon Maimon — zu studieren, so würde er leicht finden, daß er im Ausgangspunkt seines Denkens mit Reinhold und Maimon, welche die gedankliche Brücke von Kant zu Fichte schlagen, wörtlich zusammentrifft. Nur waren damals mathematische Vergleiche im Kurs, wie es heute die biologischen sind. Deshalb nennt Maimon das Gegebene — die Außenwelt, Kants Ding-an-sich, Fichtes späteres Nicht-Ich oder die Natur — die „Differentiale des Bewußtseins". Ratzenhofer spricht hingegen mit dem Biologen Reinke lieber von „Dominanten", jener morphologisch gebundenen Energie, von welcher noch die Rede sein wird. Ratzenhofer unterscheidet Bewußtsein von Intellekt: „jenes ist ein indifferenter, dieser ein individualisierender Anteil des Ich an der universellen Energie. Durch das Bewußtsein bin ich, durch den Intellekt bin ich so wie ich bin." Wir würden mit dem von Ratzenhofer als „bête noire" — warum? — behandelten Haeckel sagen: das Bewußtsein stellt die phylogenetische (stammesgeschichtliche), der Intellekt die ontogenetische (individualgeschichtliche) Entwicklung unseres Ich dar. Der Satz Ratzenhofers: „Ohne Bewußtsein gibt es kein Sein" ist Fichtescher Grundgedanke, wie denn auch Ratzenhofer eingesteht, daß jener Idealismus, dessen konse-

quenteſter Verfechter Fichte iſt und ſtets bleiben wird, das „unausgebaute Syſtem einer urſprünglich berechtigten Annahme“ iſt. Für Ratzenhofer wie für Fichte iſt das Ich oder das Selbſtbewußtſein, das karteſianiſche sum cogitans, das Prinzip aller Philoſophie.

Läßt ſich die Welt aus dem Bewußtſein ableiten? Jawohl, antworten Fichte und Ratzenhofer: ganz konſequent ſogar n u r aus dem Bewußtſein. Will man zu einem einheitlichen Weltengrunde gelangen, ſo gibt es nur zwei Wege: entweder man leitet das Bewußtſein aus dem Körper, den Dingen, der Materie ab, und dann entſteht Materialismus, oder man löſt Körper in vorſtellende Kräfte auf, dann ergibt ſich der Spiritualismus. Den Materialismus lehnt Ratzenhofer ebenſo energiſch ab wie Fichte; jener weſentlich darum, weil er das Bewußtſein nicht zu erklären vermag, dieſer aus dem Grunde, weil man unter Annahme einer mechaniſchen Kauſalität der Körperwelt unausweichlich dem ſpinoziſtiſchen Determinismus, ja geradezu dem Fatalismus verfalle. Freiheit aber iſt der ſeeliſche Sauerſtoff, den Fichte einatmen muß, wenn er nicht an der Welt zu Grunde gehen ſoll.

Was die Materialiſten „Stoff“ nennen, iſt für Ratzenhofer wie für Fichte nur ein Produkt der Kraft, ſei es das Produkt der Maſſe und der einfachen, ſei es dem Quadrat der Geſchwindigkeit. Den hypoſtaſierten (hinzugedachten) Stoff nennt R. „potentielle Energie“. „Materie iſt ein Phantaſiegebilde, dem jeder empiriſche oder logiſche Rückhalt fehlt.“ Das „Ding-an-ſich“ Kants verwirft R. genau ſo rückhaltlos wie Fichte. „Nicht ein Ding an ſich iſt wirklich, ſondern jede empfundene Energie oder jede eigene Lebensäußerung iſt ein Teil der Wirklichkeit“. Wir haben es alſo ganz wie bei Fichte nur mit einem Innen, nicht mit einem Außen (Nicht-Ich, Natur, Ding-an-ſich, Materie) zu tun. Von der „rohen Vorſtellung der Subſtanz“, welche in jedem naiven Philoſophenhirn zur Materie wird, hat ſich Ratzenhofer ebenſo losgeſagt, wie Fichte vor ihm, Mach und Oſtwald mit ihm.

Ratzenhofer geht an den Energetikern ſpurlos vorüber, ohne zu ahnen, daß ſeine Weltanſchauung ein förmliches Paradigma der Energetik bedeutet. Wie er von Fichte, dem Stammvater der heutigen Energetik, kaum mehr als den Namen kennt, ſo geht er an Ernſt Mach achtlos vorbei, und ſelbſt der typiſche Energetiker unſerer Tage, Wilhelm Oſtwald, rückt nur vorübergehend in ſeinen Geſichtskreis. Reinke, der mit einem echt Fichteſchen Ausdruck „die Welt als Tat“ begreift, ſteht ihm näher als der Energetiker Oſtwald.

„Zu Anfang war die Tat", das ist das gemeinsame Losungswort aller Energetiker von Heraklit und Leibniz an bis zu Fichte, Ostwald und Ratzenhofer. In die Sprache Ratzenhofers übersetzt, heißt dieser Grundgedanke der Energetik: „Die Urkraft ist das einheitliche Prinzip aller Erscheinungen." Ihre Entwicklung ist „oberstes Naturgesetz". Dieser monistische Positivismus geht von drei Voraussetzungen aus: 1. Von der Wirklichkeit sind uns nur Energien, also nur Wirkungen auf unser Bewußtsein bekannt. 2. Das Bewußtsein selbst ist nur eine Modalität der Urkraft. 3. Was wir „Stoff" nennen, ist nichts anderes als „potentielle Energie". Die Urkraft selbst „dürfte" mit einem universellen Bewußtsein begabt sein. Das Leben als Äußerung der Urkraft drängt unausgesetzt zur Anpassung des Körpers und des Intellekts an die Lebensbedingungen. Daraus ergibt sich ihm „die Gesetzeseinheit der Welt". „Das Bewußtsein als einzige erwiesene Wirklichkeit ist also ein Ausfluß der im All wirkenden Urkraft." Das Streben nach Gleichgewicht, welches in der Herbert Spencerschen Formel von Integration der Materie und Dissipation von Bewegung eine beherrschende Stellung innerhalb des Systems einnimmt, ist auch dem österreichischen Spencer eigentümlich. Das Ringen nach Gleichgewicht kommt in der kosmischen und anorganischen Welt als Attraktion und Repulsion, in der organischen Welt als Anpassung an die Lebensbedingungen, in der sozialen Welt als Daseinskampf zum Vorschein. Der Daseinskampf regelt, nach Ratzenhofer, den Gegensatz zwischen Individual- und Sozialinteresse; es kommt jene Herstellung des Gleichgewichts der widerstreitenden Kräfte zur Geltung, welche auch in der kosmischen, physikalischen und chemischen Welt waltet. Hier steht Ratzenhofer durchaus auf dem Boden Spencers. Aber in der Entwicklungsformel selbst entfernt er sich von Spencer in demselben Maße wie er sich Fichte annähert.

Der Rhythmus der Entwicklung vollzieht sich bei Spencer nach der Formel: „Verdichtung des Stoffes und Zerstreuung von Bewegung", während bei Ratzenhofer ein Agens auftritt, das bei Spencer vollkommen fehlt, und das ist das „inhärente Interesse". Mit einer wahren Finderwonne und Heureka-Begeisterung verkündet Ratzenhofer sein Novum, das „inhärente Interesse", ohne zu ahnen, daß die Philosophiegeschichte, dieses Raritäten- und Antiqitäten-Kabinet des menschlichen Denkens, auch für das „inhärente Interesse" Modelle aufzuweisen vermag. Doch hören wir zunächst, was Ratzenhofer unter seinem beglückten Jubel-

ruf: habemus formulam, verstanden wissen will: „Das Bewußtsein ist nur als Emanation der Urkraft auf Grund des angeborenen Interesses denkbar.“ Die Kontinuität des Wirkens der Urkraft ist erklärbar nur durch die vorgezeichnete Richtung des „anhaftenden Interesses“, das seinerseits eine „Vorstufe des Bewußtseins“ ist. Und die Grundformel Ratzenhofers lautet: „Jede Erscheinungsform, vom Himmelskörper bis zum Atom, und jeder Organismus ist ein Teil der Urkraft mit einem anhaftenden Interesse an der zugehörigen Entwicklung.“ „Alle Erscheinungen der Entwicklung sind geleitet von dem anhaftenden Interesse, und das Bewußtsein selbst ist die vorgeschrittenste bekannte Wirkung der Urkraft in ihrem unaufhaltsamen Entwicklungsdrange, um an der Hand des Interesses die Bestandesbedingungen auszunützen.“

Ratzenhofer verwahrt sich dagegen, daß man seine Entdeckung der „interessierten Urkraft“, die Entwicklung von Natur und Geist nach der Formel des „inhärenten“ oder „anhaftenden“ oder angeborenen Interesses, die er hundertfach variiert, mystischen Nominationen wie etwa dem „Atombegriff“ oder gar Schopenhauers „Wille“ gleichsetze. Das werden wir klüglich vermeiden; denn das hieße Attribut mit Substanz verwechseln, was man nur einem ABC-Schützen der Philosophie zumuten wird. Also nicht mit „Atom“ oder „Wille“ werden wir das „anhaftende Interesse“ Ratzenhofers vergleichen, denn für diesen Vergleich käme allenfalls die „Urkraft“ selbst und nicht ihr Attribut des „anhaftenden Interesses“ in Betracht, wohl aber werden wir es uns nicht nehmen lassen, das „anhaftende Interesse“ mit Schopenhauers „Wille zum Leben“, Schellings „Wille zur Intelligenz“, Hegels „List der Vernunft“, und — horribile dictu — mit Nietzsches (von der Stoa, von Hobbes und Spinoza herübergenommenen) Formel: „Wille zur Macht“ in eine Parallele zu setzen.

Ratzenhofers Formel von der „interessierten Urkraft“ bedeutet doch offenbar nichts anderes, als die Entwicklungsrichtung, welche die Urkraft in ihrer Entfaltung, in ihrem Übergange von der natura naturans zur natura naturata, einschlägt. Das anhaftende Interesse ist also gleichbedeutend mit der Entwicklungsrichtung des Evolutionsprozesses. Dieser Gedanke ist aber in den Augen des Philosophiehistorikers so neu nicht, wie er der Entdeckerfreude Ratzenhofers erscheint. Von den Stoikern her kennen wir schon die Formel von der Selbsterhaltung aller Lebewesen als Grundtatsache der Ethik. Diesen stoischen „Selbsterhaltungstrieb“ hat schon Hobbes aus der Psychologie in die Physik übertragen.

Wir empfehlen Ratzenhofer die Lektüre des zweiten Bandes von Laßwitz, Geschichte der Atomistik, besonders das Kapitel über „Conatus", wo die (von Galilei verwendeten) Termini: Momentum und Impetus in ihrem Verhältnis zum Conatus scharf und präzis klargelegt werden. „Jeder Conatus schließt den Begriff der Richtung ein", sagt Laßwitz (II, 220). Wir können Conatus mit „Strebung" (conari), „Tendenz", Fortschreiten (ire) übertragen. Leibniz setzt dafür direkt „tendances", und Karl Ernst von Baer führte den Ratzenhofer mit Recht so unsympathischen Ausdruck „Zielstrebigkeit" ein. In dieser philosophiegeschichtlichen Linie liegt nun aber Ratzenhofers „inhärentes Interesse", ob er es nun Wort haben will oder nicht. Wir bestreiten, wohlverstanden, nicht das Recht, sondern nur die absolute Originalität des Gedankens, die R. für sich in Anspruch nimmt. Wir kennen den geschichtlichen Werdegang dieses teleologischen Einschlags der Entwicklungsrichtung des Universums von Anaxagoras „Nus" und Platons „Ideen" her bis zum „Kampf ums Dasein vermittelst der natürlichen Zuchtwahl" Darwins, zum „Überleben des Passendsten oder richtiger Bestangepaßten" Spencers, endlich zum dionysischen „Wille zur Macht" Nietzsches. Wir sehen in allen diesen Versuchen, die Kontinuität in der Entwicklungsrichtung der Urkraft zu erklären und zu wahren, das berechtigte Bestreben, die Tendenz der Weltentwicklung in eine einzige Formel zu pressen.

Damit aber ist Ratzenhofer wieder bei Fichte angelangt. Der Conatus, „das Streben der Urkraft", nimmt im biologischen Pantheismus Ratzenhofers eine ähnliche Stellung ein wie im ethischen Fichtes. Bei Fichte ist das reine oder absolute Ich — Ratzenhofers Urkraft — von einem unendlichen Streben oder Trieb (Conatus) erfüllt. Diese ihre Tätigkeit ist ihr Selbstzweck. Sie schafft sich Widerstände, um an ihnen ihren Tätigkeitsdrang zu erproben. Sie ist kein ewiges Sein, sondern ewiges Tun (das Tun des Tuns, wie es Jakobi ausdrückt). Dieses unendliche Streben ist bei Fichte gleichbedeutend mit dem Trieb zum Dasein, zur Existenz. Das Universum ist kein unendliches Beharren, sondern eine unendliche Aufgabe, ein Sollen — eine Pflicht, und die Natur, das Nicht-Ich, hat Sinn nur als Material dieser Pflichterfüllung. Hier wie dort die strenge Forderung der Einheit von Natur und Geist. Nur heißt diese Einheit in der Sprache Fichtes: Identitätsphilosophie, in der Ratzenhofers: positiver Monismus.

Neben dem egoistischen Attribut der Selbsterhaltung des inhärenten

Intereſſes läuft nämlich bei Ratzenhofer noch ein zweites Merkmal einher, das ihn noch enger an Fichte heranrückt, und das iſt „das Vervollkommnungsſtreben". Nicht durch Intereſſe allein, ſondern durch das — an Leibniz erinnernde — Vervollkommnungsſtreben wird die Entwicklungsrichtung der Urkraft beſtimmt und geleitet. Dieſes Vervollkommnungsſtreben geht durch Phyſik (Gravitation), Chemie (Affinität) hindurch zur Biologie (Dominanten), welche Lebensbedingungen für Menſchen ſchafft, denen bewußtes Handeln gegeben iſt. „Das menſchliche Bewußtſein thront gleichſam auf einer intereſſengemäßen Anhäufung aller Lebens- und Bewußtſeinsgrade, die in der irdiſchen Natur zur Erſcheinung kommen. Es bewährt ſich hier das biogenetiſche Geſetz auch für das Bewußtſein". An anderer Stelle läßt Ratzenhofer die „Natur" direkt durch „das Vervollkommnungsſtreben der Urkraft" ſich entfalten. Freilich ſoll die Urkraft an einer Stelle nur mit einem „bedingten Vervollkommnungsſtreben (Anpaſſungsvermögen) ausgeſtattet ſein" (Soziol. Erkenntnis S. 38). Dagegen einige Seiten weiter (S. 47): „Dieſe Vervollkommnung der geſamten Schöpfung iſt ein Streben der Urkraft, welches alle Entwicklung beherrſcht." Das gilt nicht nur rückwärts, ſondern, wie Leibniz und der von mir vertretene ſoziale Optimismus will, auch vorwärts, in die Zukunft der Entwicklung geſehen. Mit einem Anthroprozentrismus, der dem Fichtes um kein Haar nachſteht, behauptet Ratzenhofer (S. 100): „Dieſe beherrſchende Stellung des Menſchen in der Natur wird mit der Zeit alle Differenzierung auf das Gebiet des ſozialen Lebens beſchränken und die intellektuelle Vervollkommnung als den Hauptinhalt der weiteren Entwicklung erkennen laſſen."

Wir wiſſen ſehr wohl, was uns Ratzenhofer, falls er Fichte eben ſo genau kennen lernte, wie er ſich in den Biologen Reinke eingeleſen hat, antworten wird. Bei Fichte handelte es ſich in der Entwicklungsrichtung der Urkraft um bewußte Zweckſchöpfungen, die Ratzenhofer perhorresziert, in ſeinem Syſtem des poſitiven Monismus um das (unbewußte) „Intereſſe", welches er in dem Augenblick, da er Reinkes Dominantentheorie kennen lernte, vom Jahre 1900 ab, mit dieſen Dominanten verknüpfte. Wo die Anderen von Zwecken ſprechen, da ſetzt R. grundſätzlich das „Intereſſe", das den Ausgangspunkt unſeres individuellen Handelns und den Grundzug unſeres Denkens bildet. Wie nahe dieſer Ratzenhoferſche Conatus, dieſer Intereſſendrang der Urkraft an den Voluntarismus Schopenhauers und Wundts ſtreift, fühlt er gelegentlich ſelbſt. Aber als eingeſchworener

Gegner aller Teleologie weiß er sein „Interesse“ vom „Zweck“ abzurücken. Nun hat ihm schon sein Bewunderer Gramzow entgegengehalten: „Wie das menschliche Individuum für sich die Zwecksetzung nicht entbehren kann, so kann auch die menschliche Weltbetrachtung auf die Zweckvorstellung nicht verzichten“ (S. 64.) Ich gehe noch einen Schritt weiter. Ratzenhofer hat gar nicht verzichtet. Seine Theorie des „Interesses“, die er selbst der Reinkeschen Dominantenlehre annähert, birgt komplizierte unbewußte Zwecktätigkeit in sich. In der wissenschaftlichen Beilage der Allgemeinen Zeitung, No. 119 vom 26. Mai 1904 veröffentlichte Ratzenhofer nämlich einen Aufsatz: „Die Soziologie und Reinkes Dominantentheorie“, worin dieser Lehre, unter Vorbehalten gegen ihre metaphysische Grundlage, lebhafter Beifall gezollt wird.

Reinke fügt nämlich zu der von Descartes begründeten mechanischen Weltanschauung, welche für die Substanz der Ausdehnung bedingungs- und ausnahmslos gilt, die Dominanten-Theorie als Ergänzung zur „Maschinen-Theorie“ hinzu. Es müsse eben, mit Reinke, beim maschinellen Geschehen des Lebens ein Prinzip der Richtung hinzukommen. Diese „Richtung“ nennt Reinke „Systemkräfte“, Dominanten = „Richtunggebende Kräfte“. Jetzt erinnere man sich unserer Ausführungen über den Conatus bei Hobbes. Dort war der Conatus, genau wie bei Reinke, richtunggebende Kraft. Nur hat Hobbes den stoischen Selbsterhaltungstrieb vom Menschen auf das Universum übertragen, während Reinke umgekehrt den Conatus der Natur aus der Physik ins Biologische hinübernimmt und mit „Dominanten“ bezeichnet. Er kehrt somit zum stoischen Ursprung zurück, sogar im Ausdruck. Denn die Stoiker nannten die zusammenhaltende, richtunggebende Kraft im Menschen *ἡγεμονικόν* Reinke sagt: Dominanten, was nichts Anderes ist, als die lateinische Übersetzung von *ἡγεμονικόν*. Nicht einmal der Ausdruck Reinkes ist also Original, geschweige denn der Begriff, der im „Conatus“ des Hobbes, im „Impetus“ des Spinoza, in der „Tendance“ des Leibniz sein Vorbild hat. Diese Dominantentheorie, die zeitlich nach Ratzenhofers Konzeption auftauchte, hat es ihm indeß angetan, so daß er sich ihr rückhaltlos verschreibt. Der vorhin genannte Aufsatz enthält die Wendung: „Hinter den beiden einzigen Gewißheiten, die der Mensch hat — die Energie als einzige objektive und das interessegemäße Bewußtsein als einzige subjektive Gewißheit — steht der einheitliche monistische Transzendentalbegriff: die bewußte Urkraft.“

Wenn das nicht Metaphysik ist, so weiß ich nicht, was Metaphysik heißt. Ratzenhofers Weltanschauung ist energetischer Pantheismus im Rahmen der Terminologie unseres Zeitalters. Am nächsten steht er dem ethischen Pantheismus Fichtes. Beide gehen gleicherweise von Spinoza aus. Nur lebte Spinoza im klassischen Zeitalter der sich ausbauenden Mathematik, und deshalb schrieb er seine „Ethik" more geometrico. Sein Pantheismus ist daher ein mathematischer. Fichte konzipierte sein System unter dem Sternbilde des „kategorischen Imperativs" von Kant. Ihm ist die Substanz kein ruhendes Sein, sondern ein bewegtes Sollen, eine zu lösende Aufgabe: eine zu erfüllende transzendentale Pflicht. Deus sive natura sind nicht geometrisch-ruhend, wie bei Spinoza, sondern dynamisch-bewegt, wie bei Leibniz. Die Entwickelungsrichtung der Substanz — ihre „Dominante", ihr „Conatus" — ist daher eine ethisch-pactische; kein Sein, sondern ein Tun. Gott ist gleichbedeutend mit der ordo ordinans, der sittlichen Weltordnung, die sich im Menschen und durch den Menschen stufenweise vollzieht. Fichtes Zeitalter ist ein vorwiegend dialektisch-spekulatives, und so kommt es, daß Fichte seine Weltanschauung nicht wie Spinoza more geometrico, sondern wie Schelling und Hegel, welche sich der „dialektischen Methode" bedienen, more dialectico konzipiert. Ratzenhofer aber ist ein Sohn der Darwin-Spencerschen Epoche. Seit Darwin ist das Lebensproblem das Problem unserer Tage geworden. Nichts im Leben interessiert uns seit der durch Darwin heraufbeschworenen biologischen Periode der Wissenschaft mehr als das Leben selbst. Mit der Biologie treten indeß die Zweckvorstellungen in den Vordergrund, und wir bekommen mit Coßmann, Driesch, Fano, Rindfleisch und Bunge eine empirische Teleologie — ein Wiederaufleben des fälschlich todgesagten Vitalismus. Spencer erneuert Schelling, Ostwald die Lorenz Okensche Naturphilosophie. In diese Gedankenwerkstätte tritt der österreichische Spencer zuerst als Lehrling, sehr bald als Meister ein. Die philosophiegeschichtlichen Zusammenhänge gehen ihm ab. Aber „das Gefühl ist der Pionier der Erkenntnis" sagt einmal Ratzenhofer, Wundt zitierend, ohne zu bedenken, daß heute Ribot, auf diesem Gedanken bauend, eine Weltanschauung erneuert hat, die im achtzehnten Jahrhundert in England die herrschende war. Mit diesem „Gefühl" ergreift Ratzenhofer die Probleme — und sehr bald ergreifen die Probleme ihn. Er glaubt zu schieben und wird geschoben. Die immanente Logik, welche ihn zum Pantheismus mit unwiderstehlicher Gewalt

hinzieht, läßt ihn die „Urkraft" mit Herbert Spencers „Unknowable" und Kants „Ding-an-sich" identifizieren. Ohne den Zug des philosophiegeschichtlichen Denkens zu kennen, wird Ratzenhofer Fichte in die Arme getrieben. Aber Fichte ist ein ahnender, naturwissenschaftlich ununterrichteter Geist, Ratzenhofer hingegen ein an Herbert Spencer orientierter, in der harten Schule des Lebens und des Naturwissens geschulter Denker, der den hohen Flug Fichtes nicht teilt, auch dessen philosophiegeschichtliche Kenntnisse nicht erreicht, dafür aber durch ein reiches, sorgsames und feinsinniges Erfassen der Prinzipien unserer heutigen Naturerkenntnis entschädigt. Seine Methode ist also nicht die dialektische, wie Fichtes, sondern die biologische, wie die Reinkes. Aber im Hauptgedanken, im Gerüst und Rückgrat seines Systems des positiven Monismus, ist er Pantheist wie Spinoza und Fichte. Nur konzipierte Spinoza im wissenschaftlichen Rahmen seines Zeitalters den Pantheismus more geometrico, Fichte im Rahmen des seinigen more dialectico, Ratzenhofer endlich, der dominierenden Wissenschaft unseres eigenen Zeitalters gemäß, seinen Pantheismus: more biologico.

III.

Ein letztes Wort sei der Soziologie Ratzenhofers, seinem ureigentlichen Arbeitsgebiet, gewidmet. Die philosophischen Sporen hatte er 1893 mit seinem dreibändigen „Wesen und Zweck der Politik, als Teil der Soziologie und Grundlage der Staatswissenschaften" (Leipzig, Brockhaus) verdient. Darauf folgte 1898 „Die soziologische Erkenntnis." Mit diesen beiden Werken hat sich Ratzenhofer nicht nur in der deutschen, sondern in der gesamten soziologischen Literatur der Gegenwart einen bemerkenswerten, freilich noch nicht nach Gebühr bemerkten Platz erobert. Hier war jungfräulicher wissenschaftlicher Boden urbar zu machen. Es hieß für den Benjamin unter den Wissenschaften — die Soziologie — einen Platz an der Sonne zu erkämpfen. Und da kam dem General-Leutenant die militärische Bravour vortrefflich zu statten. Mit dem zielbewußten Schneid des energetischen Heerführers weiß Ratzenhofer seine Gedankentruppen derart zu disziplinieren und zu kommandieren, daß sie in strenger Schlachtenordnung aufmarschieren und dem Heer der Gegner aller Soziologie ein siegreiches Treffen liefern. Ich verstehe unter den Gegnern der Soziologie nicht etwa die Franktireure der Philosophie, jene Mitläufer und Schlachtenbummler der Wissenschaft,

die sich überall dort mit der Aufdringlichkeit des Unfehlbarkeitsdünkels einzustellen pflegen, wo sie am überflüssigsten sind. Ich meine vielmehr jene ernste Kreise unter den Historikern, wie etwa den streitbaren Tübinger Historiker von Below, der jüngst Schmoller ein sensationelles Gefecht in Julius Wolfs „Zeitschrift für Sozialwissenschaft" geliefert und kurz zuvor in der wissenschaftlichen Beilage der „Allgemeinen Zeitung" aller und jeder Soziologie, wohlgeharnischt und mit dem ganzen Rüstzeug des Historikers ausgestattet, entgegengetreten ist. Ratzenhofers soziologische Werke sind vielleicht am ehesten dazu angetan, die Vorurteile der Fachhistoriker zu brechen. Denn jene überfliegende Phantasie und peinvolle Eilfertigkeit in den Schlußfolgerungen und Verallgemeinerungen, welche die von Ratzenhofer so hoch bewerteten soziologischen Schriften von Gumplowicz charakterisieren, haben es vielfach verschuldet, daß die strenge Wissenschaft mit verletzender Schärfe — ebenfalls übereilt — generalisierte, indem sie die Gumplowiczsche Soziologie mit der Soziologie schlechthin verwechselte. Ein Studium der Ratzenhoferschen Soziologie dürfte indes gar manchen rabiaten Gegner bekehren, und auch in der Wissenschaft ist uns der reuige Sünder ungleich willkommener, als die parteifromm Eingeschworenen der Soziologie.

Zunächst ein Wort pro domo. In der „Kritik des Intellekts" erweist mir Ratzenhofer die Ehre wiederholter Polemik, und er wirft mir auf Grund meines Aufsatzes in der N. fr. Pr. vom 29. Juni 1902 (über Schurtz, Altersklassen und Männerbünde) „Zunftgelehrsamkeit" und „Gehässigkeit gegen die Soziologie" vor. Von meinen sämtlichen Schriften zur Soziologie kennt er offenbar nur die (bei der Eröffnung des Pariser Soziologenkongresses vom Jahre 1896) gehaltene Rede über „Wesen und Aufgabe der Soziologie" (abgedruckt in der „Wende des Jahrhunderts", Tübingen, Mohr, 1899). Daß ich schon in der ersten Auflage meiner „Soziale Frage im Lichte der Philosophie", 1897, als seine „soziologische Erkenntnis" noch gar nicht erschienen war, auf ihn mit Nachdruck hingewiesen habe, scheint ihm ebenso entgangen zu sein, wie der Umstand, daß die neue Auflage des Buches (1903) an nicht weniger als 22 Stellen sich mit ihm beschäftigt. Mangelnde Vertrautheit mit seinen Schriften wird mir Ratzenhofer in Zukunft nicht mehr vorrücken dürfen, aber ebensowenig „Gehässigkeit gegen die Soziologie", denn das hieße mir zumuten, mit stumpfem Messer im eigenen Fleische zu wühlen.

In der Methode der Soziologie werden wir freilich nach wie vor auseinandergehen, da Ratzenhofer die „organische“ Methode, wenn auch in gemilderter Fassung, für seine Soziologie beibehält, während ich darauf bestehe, daß Protoplasmaklümpchen und Bindegewebe uns über Sinn und Zweck des menschlichen Daseins schlechterdings nichts auszusagen vermögen, und darum an die Stelle der organischen die vergleichend-geschichtliche Methode setze. Aber nicht nur nach Rom, dem Zentrum des Glaubens, führen mehrere Wege, sondern auch zum Zentrum des Wissens. Wir können von der Peripherie der Erfahrungen aus, jeder in seiner Weise — Ratzenhofer biologisch, ich hingegen ethnographisch und vergleichend-geschichtlich — das Zentrum soziologischer Erkenntnis suchen und werden am Zielpunkte doch zusammentreffen. An zahlreichen Stellen meiner „Sozialphilosophie“ habe ich mit Genugtuung darauf hingewiesen, daß Ratzenhofer vermittelst biologischer Methoden zu dem gleichen Ergebnis gelangt ist, das ich auf vergleichend-geschichtlichem Wege gewonnen habe. Ein solches Zusammentreffen in einem gemeinsamen Schnittpunkt scheint mir eine Gewähr für die Richtigkeit des gemeinsamen Ergebnisses zu bieten. Wie sagt Lessing? Es ist nicht wahr, daß die gerade Linie die kürzeste ist, wenigstens im Geschichtlichen nicht. Nur in der Geometrie, in der Welt der Flächen- und Weitenerforschung, gilt dieses Axiom Euklids, nicht aber in der Geschichte des Menschengeschlechts. Hier gehören vielmehr Stauungen und scheinbare Sprünge, Zickzackwindungen und ataviſtische Rückfälle zu den verschlungenen Pfaden des „Gottes in der Geschichte.“ Gesetze, wie sie die Naturforscher feststellen, bilden eine gerade Linie des Geschehens, Zwecke hingegen, wie sie die Geschichtsforscher aus dem Geschehen im Völkerleben ableiten, stellen, mit Leibniz zu sprechen, eine Spirale dar. Deshalb lehne ich es ab, von Naturgesetzen der sozialen Entwickelung des Menschengeschlechts zu sprechen, wie Comte, Buckle, Spencer und Ratzenhofer tun, sondern ich bescheide mich bei der Konstatierung von sozialen Gleichmäßigkeiten, von merkwürdigen Rhythmen des gesellschaftlichen Geschehens. Im Sozialen, wo menschliche Motive den Ausschlag für das Zustandekommen des Geschehens geben, scheint mir die mechanische Kausalität zu versagen, dafür aber die teleologische Kausalität — das Zweckgesetz nach der Formel von Zweck und Motiv, und nicht das Naturgesetz nach der Formel von Ursache und Wirkung — um so entscheidender wirksam zu sein. Deshalb wird zwischen der historischen Schule, zu

welcher ich mich bekenne, und der organischen, welche Ratzenhofer mit starkem Temperament und unverächtlichen Gründen vertritt, eine Verständigung kaum herzustellen sein. Aber halten wir es doch mit dem Größten aller Strategen: getrennt marschieren, vereint schlagen!

Die Soziologie Ratzenhofers ist eine naturalistische. Ihr ist nicht, wie Goethe, Kunst und Natur Eines nur, sondern wie Herder: Geschichte und Natur. Während wir vergleichend-geschichtlichen Soziologen im Rhythmus der sozialen Entwickelung ein Geschehen sui generis, also ein Phänomen sehen, das in der Formel causa aequat effectum nicht ohne Rest aufgeht, erblicken die Anhänger der organischen Methode in der Geschichte nur einen Spezialfall des Weltgeschehens. Wie die Uratome oder Energien dem Gesetze der Erhaltung der Energie unterworfen sind, so — meint Ratzenhofer — „ist der Inhalt des Lebens jeder Persönlichkeit deren Streben nach Erhaltung." Dieser Satz gehört zu den ältesten Paradestücken der Philosophie; er findet sich schon bei den Stoikern. Bei Ratzenhofer nimmt er die Fassung an: „Die Befriedigung der unentbehrlichen materiellen Bedürfnisse " ist das Hauptthema wie der Weltgeschichte im allgemeinen so der Politik im besonderen. Wie wir im Naturgeschehen ferner die entgegenstrebenden Kräfte von Attraktion und Repulsion, von Affinität und Verbindungswiderstand, von positivem und negativem Pol u. s. w. beobachten, so gewahren wir, nach Ratzenhofer, in der Welt des sozialen Geschehens eine parallele Gegensätzlichkeit. „Die absolute Feindseligkeit ist die Urkraft in der Politik." Auch dieser Gedanke gehört zu den ehrwürdigsten Bestandstücken unseres geistigen Arsenals. Kein Geringerer als Heraklit, der Lehrmeister der Stoiker, hat ihn verkündet: *πόλεμος πατὴρ πάντων*.

Die „Gesetzeseinheit" von Natur und Geschichte lehrt zum ersten Mal Heraklit, der seinen Satz vom „Kampf als Vater und König aller Dinge", welcher sich bei Hobbes in das „bellum omnium contra omnes", bei Malthus und Darwin in das „struggle for life" verwandelt, vollbewußt aus dem Metaphysischen ins Soziologische übertrug, wie uns ein vor etwa fünfzig Jahren bekannt gewordenes Fragment unwidersprechlich belehrt. Wie Heraklit der Stammvater alles Evolutionismus ist, also auch die Weltanschauung Spencers und Ratzenhofers beherrscht, so hat er auch jene organische Methode für die Soziologie im Prinzip vorweggenommen, welche bei Ratzenhofer die Fassung erhält: „Jede

Übereinstimmung der biologischen Gesetze mit den sozialen, ob auf Analogie oder Identität gegründet, ist nur denkbar bei einer Gesetzeseinheit aller Erscheinungen."

Die Durchführung und unerschrockene Übertragung dieser als petitio principii geforderten „Gesetzeseinheit" auf alle Gebiete von Natur und Gesellschaft ist die eigentliche Leistung der Ratzenhoferschen Soziologie. Spencer holt zu gleichem Behufe aus dem unerschöpflichen Born seiner „deskriptiven Soziologie" überwältigendes vergleichend-ethnographisches Material herbei. Ratzenhofer arbeitet hingegen mehr mit seiner ungemein lebhaften, auf kleinste Reize reagierenden, glücklich inspirierten biologischen Phantasie. Für ihn steht das Dogma von der „Gesetzeseinheit der Welt" unerschütterlich fest. Physik, Mechanik, Geologie und Chemie sind in Bezug auf ihre Gesetzesform der Entwickelung von der Soziologie grundsätzlich nicht verschieden. Die Gesetze der Chemie lassen sich auf die der menschlichen Gesellschaft zwang- und restlos anwenden und übertragen, und Ratzenhofer „hat den Mut, es auszusprechen, daß die Identität der Ursache bei chemischen und sozialen Vorgängen geeignet ist, eine Stütze der Molekulartheorie zu sein." Um jeder Zweideutigkeit der Auslegung die Stachelspitze zu nehmen, führt Ratzenhofer seinen „Monismus" der Gesetzeseinheit ins Extrem durch und verkündet mit der Stentorstimme des geborenen Befehlshabers: „Diese Übereinstimmung des organischen Lebensprozesses mit dem sozialen Prozeß ist kein bildlicher Vergleich, sondern kausal."

Mit dieser Behauptung hat Ratzenhofer den Gipfel der naturalistischen Soziologie erklommen und sich auf eine Distanz zur Wirklichkeit gesetzt, bei welcher alles Unterschiedliche anfänglich nur verschwimmt, um zuletzt ganz zu verschwinden. Von der obersten Bergesspitze des Monte Rosa aus gesehen, beginnen die Talmulden und kleinen Bergesgipfel, die man zuvor mühsam und keuchend durchwandert hat, allgemach zu verblassen und bis zur flächenhaften Einerleiheit zusammenzuschmelzen. Bei einer Höhe von 13000 Fuß sind für den Hochtouristen Berg und Tal, wie alles Mannigfaltige und Gegensätzliche in der Landschaft, zu einem einzigen flächenhaft wirkenden Gesamtbilde harmonisch verschlungen. Vom Hafen aus gesehen bilden die bunten Wipfel und Masten, das Kreuz und Quer von Schoonern, Yachten, Segelbooten und Dampfern ein Bild berauschender Mannigfaltigkeit. Mit jeder Meile, die unser Boot vom Hafen weg zurücklegt, vereinheitlicht und vereinförmigt sich

das Hafenbild, bis zuletzt monoton wirkende schwarze Pünktchen in unser Blickfeld fallen, die ebenso schwer zu unterscheiden und auseinanderzuhalten sind, wie für das unbewaffnete Auge des astronomischen Laien das Sternenmer am Firmament.

Eine solche „Gesetzeseinheit" darf nicht vorausgesetzt, sondern sie muß bewiesen werden. Für solche „Identitätsphilosophie", wie sie uns Ratzenhofer soziologisch mundgerecht machen möchte, darf man sich nicht jener von Fichte und Schelling geforderten, aber nicht abgeleiteten „Gesetzeseinheit" bedienen, über welche Hegel in der berühmten Vorrede zur „Phänomenologie des Geistes" spottet, sie sei aus der Pistole geschossen und gleiche der Nacht, in welcher alle Kühe schwarz sind. Nimmt man die Distanz so groß wie Ratzenhofer und alle Identitätsphilosophen, von den Eleaten angefangen bis Spinoza, welche von den Forderungen: „Sein und Denken ist nur Eines", „Eines ist das All und das Seiende" — der Grundformel des Pantheismus — ihren dialektischen Ausgangspunkt nehmen, so verschwinden freilich alle Mannigfaltigkeiten und Gegensätze, aber nicht darum, weil sie nicht vorhanden sind, sondern nur deshalb, weil der Beobachter von der hohen Warte seines eingenommenen Standpunktes aus sie ebensowenig sehen kann, wie der Alpinist vom Bergesgipfel des Monte Rosa aus die kleinen Hügel in der Talmulde. Die Einerleiheit des Eindrucks geht nicht von den Hügeln, sondern vom gewählten Horizont des Beschauers aus.

Wer diese Einsicht gewonnen hat, wird weder mit Ratzenhofer, Fichte oder Schelling sich durch einen metaphystischen Luftsprung, durch ein Salto mortale der gesunden Menschenvernunft, kraftgenialisch und unvermittelt zu dieser obersten Einheit erheben, sondern er wird sich an der Hand alpentouristisch geschulter Führer, am Seil der vorangegangenen, geschichtlich wirksam gewesenen, philosophischen Systeme, zum höchsten Bergesgipfel emporführen lassen. Will die Philosophie eine Topographie des Universums in Natur und Geschichte darstellen, somit den Globus intellectualis genau abzirkeln und vermessen, so muß sie empirisch-intuktiv beginnen, vom Einfachen und Einzelnen ausgehen, die Dinge und Gegenstände in mikroskopischer Nähe auf ihre Wirklichkeit hin ansehen, nicht aber in makroskopischer Ferne sich als gedachte Möglichkeit gegenüberstellen, um hinterher die Wirklichkeit deduktiv aus der beweislos gesetzten Einheit abzuleiten.

Ratzenhofer ist so gut energetischer Revolutionist wie Fichte vor ihm

und Ostwald neben ihm. Aber der Kernsatz Ratzenhofers: „Ohne Bewußtsein gibt es kein Sein, ohne Intellekt kein individuelles Sein und ohne Empfindung kein Bewußtsein", ist genau so erkenntnistheoretisch aus der Pistole geschossen, wie Fichtes oberste Forderung: das Ich setzt sich selbst. Hier wie dort beginnt das Denken mit einem Postulat, einer Forderung: Setze Dein Bewußtsein! Das zu Beweisende wird als bewiesen vorweggenommen. Wer diese Petitio principii akzeptiert, kann sich dem System weiter anvertrauen; wer aber schon an der Schwelle des Systems über diesem Postulat kritisch stolpert, kann keinen Schritt mehr mittun. Deshalb hat Hegel gezeigt, wie man diese von vornherein behauptete Identität von Denken und Sein, von Geist und Natur, von Bewußtsein und Außenwelt nicht an den Anfang der Philosophie als Behauptung, sondern an deren Ende als unausweichliches logisches Resultat setzen müsse. Hegels Ableitung ist eine logisch-dialektische, die dem Geschmacke unserer Zeit schlechterdings nicht behagen will. Der andere große Evolutionist, Herbert Spencer, ist in seinen „first Principles" zu seinem Unerkennbaren, dessen Kraftäußerungen wir als Wirkungen in unserem Bewußtsein feststellen, nicht wie Hegel nach dialektischer Methode, sondern auf dem Wege der Physik, Chemie und exakten Wissenschaften gelangt, die er der Reihe nach abgeklopft und gewissenhaft befragt hat. Einen dritten Weg schlägt die vergleichend-geschichtliche Methode ein, indem sie statt Biophoren, Zelle, Monere, Protisten lieber Legenden, Mythen, Religion, Recht, Moral, Kunst, Wissenschaft in ihren Ursprüngen und ihrem geschichtlichen Werdegang belauscht, um auf dem Umwege der Geschichte den Sinn des menschlichen Daseins zu enträtseln. Auch wir sind Evolutionisten, so gut wie Ratzenhofer, sogar energetische Evolutionisten, wie Ostwald, Mach, Stallo, Clifford, Helm und die ganze Schule der jüngeren Energetiker. Und Ratzenhofer kann aus meiner letzten Publikation, — Der Sinn des Daseins, Tübingen, Mohr, 1904, — die sich ebenfalls wiederholt mit ihm beschäftigt, die Überzeugung gewinnen, daß wir uns am Ziele treffen, wenn auch unsere Wege auseinandergehen. Mir scheint eine erkenntnistheoretische Grundlegung der Energetik, sowie eine Psychologie der philosophischen Systembildung das dringendste Erfordernis unserer Richtung. Die Gesetzeseinheit, welche Ratzenhofer voraussetzt, wird auch von mir gutgeheißen, aber nicht als Forderung, sondern als Ergebnis. Ähnlich faßt Wundt in seinem „System der Philosophie" das Verhältnis von Erfahrung und Denken auf. Es

geht nicht an, meint Wundt, vom Problem ohne jede Vermittelung zur Hypothese überzugehen: die Einheitsidee muß durch einen im Empirischen begründeten Fortschritt vorbereitet sein. Meine Fassung dieser Einheit lautet (Sinn des Daseins S. 74): Wir borgen jene Einheit, welche unser Bewußtsein durch Vereinheitlichung aller Vorstellungsinhalte in der Ich-Vorstellung zusammenfaßt, der Außenwelt. Wir durchschauen vollkommen den ewigen psychologischen Zirkel, in welchem wir uns unausweichlich bewegen. Erst projizieren wir unsere Ich-Einheit in dieses Außen — die Natur — und borgen ihr unsere Einheit, verlegen alsdann pantheistisch diese Einheit in den Gottesbegriff, um uns hinterher den Widerschein dieses unseres eigenen Gebildes als Muster unserer Lebensführung dienen zu lassen. Erst wird Gott vermenschlicht, dann wird der Mensch vergöttlicht.

Ratzenhofers Weltanschauung, der positive Monismus, ist nach alledem auch die unsere. Der energetische, auf die Grundtatsachen der Biologie gestützte Pantheismus ist die philosophische Parole des beginnenden zwanzigsten Jahrhunderts. Sie wird in Österreich von zwei Männern verkündet, die achtlos aneinander vorüberzugehen scheinen, zumal Mach dieselbe Rolle in den Schriften Ratzenhofers spielt, wie umgekehrt Ratzenhofer in denen Machs — eine Statistenrolle. Nicht bloß gilt der Prophet im eigenen Vaterlande nicht, sondern im gleichen Vaterlande gilt offenbar der eine Prophet dem anderen nicht. Daß Ratzenhofer seinen gescheidtesten, dialektisch gewandtesten, in allen Sätteln der Philosophiegeschichte gerechten Vorgänger, den Straßburger Positivisten Ernst Laas gar nicht zu kennen scheint, mag noch hingehen, da Laas schon der Geschichte angehört. Daß er aber an seinen nächsten Gesinnungsrettern, dem erst vor einem Jahrzehnt etwa verstorbenen Richard Avenarius und dem mitlebenden Landsmann nnd anerkannten Oberhaupt der heutigen Positivisten, Ernst Mach fast ohne Gruß vorbeidefiliert, will mir nicht zu Sinne. Von Feuerbach endlich und seinem jüngsten Interpreten, Friedrich Jodl in Wien, hätte Ratzenhofer abnehmen können, daß jener Positivismus, den er mit wohltuender Entdeckerfreude verkündet, auf ein ehrwürdiges Alter zurückblickt. Nicht an Turgot, Condorcet und Comte allein ist zu denken, deren Dreistadienlehre Ratzenhofer Beifall zollt, sondern ebensosehr an deutsche Mitlebende und Vorgänger. Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts", Kants geschichtsphilosophische Schriften, vor allem aber Fichtes „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters" haben die Lehre

der drei Entwicklungsphasen, welche die Menschheit zu durchlaufen habe, vor Comte aufgestellt. Daneben mußte in einem so umfassend angelegten System des positiven Monismus, wie es Ratzenhofer mit großer Gestaltungskraft, reicher Belesenheit und hohem Flug des Gedankens ausgestaltet hat, von zeitgenössischen Mitphilosophierenden abgesehen, das Dreigestirn des deutschen Positivismus: Laas, Göring und Dühring volle Würdigung, zum mindesten aber gebührende Nennung erfahren. Es bleibe aber Ratzenhofer unbenommen, daß er ungeachtet seiner hier gekennzeichneten autodidaktischen Methode glückliche Blicke getan, reiche Anregungen ausgestreut und — in seiner „Soziologie" zumal — diese von ihm ausgebaute Wissenschaft um einen merklichen Schritt vorwärtsgeschoben hat. Von dilettierender Überschätzung der eigenen und autodidaktischer Unterschätzung fremder Leistungen hat sich der österreichische Herbert Spencer nicht ganz frei zu halten vermocht. Wie ein grundsätzlicher Evolutionist, der Ratzenhofer ja ist und bleibt, für das Universum strenge Entwicklung fordert, und nur für seine eigene Weltanschauung eine Ausnahme zuläßt, sofern er ihr das Plötzliche, Ureigene, Unableitbare, ab ovo Selbstkonstruierte zubilligt, somit eine Art generatio aequioca seu spontanea für seine Weltanschauung in Anspruch nimmt, ist nur isoliertem Wissenschaftsbetrieb zugute zu halten. Für uns stellt sich die geistige Genealogie Ratzenhofers wie folgt dar: sein Vater ist Herbert Spencer, seine Großväter sind Feuerbach und Comte, seine Urgroßväter endlich Hume in der neuzeitlichen, Protagoras in der antiken Philosophie.

X.

Mechanische und organische Staatsauffassung.

I.

Zwischen mechanischer und organischer Weltanschauung pendelt das menschliche Denken seit Demokrit und Aristoteles im philosophiegeschichtlichen Rhythmus hin und her. Hat der Pendelschlag seine äußerste Spannweite in einem führenden mechanistisch-materialistischen System erreicht, wie bei Epikur und Lukrez im griechischen und römischen Altertum, bei Hobbes im siebzehnten, bei de la Mettrie im achtzehnten, bei Czolbe im neunzehnten Jahrhundert, so neigt sich das philosophische Denken sogleich wieder nach der entgegengesetzten, organisch-teleologischen Richtung. Meist sind es die extremen Vertreter des Materialismus selbst, welche — auf dem Höhepunkt ihres streng und schroff durchgeführten Systems angelangt — plötzlich umschlagen und die Rückwärtsbewegung zur organischen Weltanschauung antreten. Der mechanistische Materialismus stellt nämlich das unentrinnbare Gesetz oder die Kausalität, der teleologisch gerichtete Organismus den unausweichlichen Zweck in den Vordergrund der Betrachtung. Ist die Welt nun ein gesetzmäßig oder ein zweckmäßig verlaufender Prozeß? Ist die Gesetzmäßigkeit des von Kant so genannten Naturmechanismus nur ein notwendiger Spezialfall der universellen Weltzweckmäßigkeit (Leibniz, Schelling), oder ist umgekehrt die offenkundige Zweckmäßigkeit einiger Naturgebilde, insbesondere der pflanzlichen und tierischen Organe, ein nur zufälliger Spezialfall, gleichsam Spielart oder Variante der mit ausnahmsloser Gültigkeit auftretenden allgemeinen Naturgesetze? Die englischen Philosophen schlagen sich in ihren hervor-

ragendsten Vertretern vom dreizehnten Jahrhundert ab (Duns Scotus und Wilhelm Occam) bis in unsere Gegenwart hinein auf die Seite des von den Nominalisten begünstigten Mechanismus, während die deutschen Philosophen seit Leibniz in ihren gewaltigsten Systemschöpfern der organisch-teleologischen Weltauffassung zuneigen.

Der folgerichtige Mechanismus, wie ihn am herbsten und schonungslosesten Hobbes zu Ende gedacht hat, begnügt sich nicht damit, das gesetzmäßige Zusammengreifen der Körperwelt und der sie beherrschenden Naturkräfte auf eine strenge Mechanik der Atome oder der Korpuskeln zurückzuführen. Er erhebt seit Bacon vielmehr den Anspruch, auch die Innenseite des Weltprozesses, das menschliche Bewußtsein, in eine Mechanik der Vorstellungen aufzulösen, wie die englische Assoziationspsychologie seit Hobbes sie bietet. Es wird endlich der letzte Schritt gewagt: auch das menschliche Zusammenleben und Zusammenwirken in Sprache, Sitte und Recht, in Religion und Moral, in Familie, Gesellschaft und Staat soll naturalistisch erklärt und in eine Mechanik menschlicher Willensbetätigungen umgewandelt werden.

Richtig verstanden und in ihrer tiefsten Wurzel erfaßt, laufen die Fragen nach dem Wesen der Welt, nach der Natur des menschlichen Denkens und nach der Beschaffenheit der bürgerlichen Gesellschaft oder des Staates durchaus parallel. Metaphysik, Psychologie und Soziologie haben auf eine und dieselbe Frage gleichlautend zu antworten. Und diese Frage betrifft das Verhältnis der Vielheit zur Einheit, des Zufalles zur Notwendigkeit, der Willkür zum Gesetz, des Chaos zum Kosmos. In der Metaphysik lautet das Problem: Wie ordnet sich der scheinbar wirre Knäuel von kleinsten Körperchen (Atomen oder Korpuskeln) durch mechanischen Druck und Stoß zur gesetzmäßigen Einheit des Alls? Wie kommen Körperchen ohne Bewußtsein dazu, sich dem Gesetz von der Erhaltung der Energie mit unbeirrbarer Regelmäßigkeit unterzuordnen? Und wie verhalten sich endlich die vielen Naturgesetze zur offenkundigen Einheit des Weltzusammenhanges? In der Psychologie verläuft die Fragestellung ganz parallel. Wie wir in der Außenwelt Trillionen von Körperchen vorfinden, welche mit geheimen, uns bekannten, aber von uns nicht verstandenen Zauberfäden miteinander unleugbar verknüpft sind, so haben wir in der Welt des Bewußtseins Millionen von vereinzelten Empfindungen, Erinnerungszellen, Wahrnehmungen, Vorstellungen, Phantasiebildern und Begriffen, welche aber ebensowenig chaotisch durch-

einander wirbeln, wie die Atome, sondern nach strengen psychologischen oder logischen Gesetzen sich ordnen, gruppieren und ineinandergreifen. So wenig wie die Außenwelt plan- und sinnlos — zufällig — sich abspielt, ebensowenig herrscht in der Innenwelt unseres Bewußtseins Willkür und Wirrwarr. Hier wie dort beobachten wir vielmehr strenge, feste, unverrückbare Ordnung und Gesetzmäßigkeit. Nur nennen wir jenes Bündel von Ordnung Naturgesetze, dieses hingegen logische oder Denkgesetze (Kategorien). Wie wir uns dort fragen mußten: wie verhält sich die unzählbare Vielheit der Körperchen zur Einheit des Weltgesetzes von der Erhaltung der Energie, so scheint sich uns hier die analoge Frage unabweislich aufzudrängen: wie verhalten sich die zahllosen Empfindungen, Vorstellungen u. s. w. zur Einheit des Ich? Wie geht es zu, daß sich das scheinbare Chaos der Atome zum Kosmos der ewigen Naturgesetzlichkeit abklärt? Und wie ist es endlich zu verstehen, daß sich *in* uns das scheinbare Chaos millionenförmiger Empfindungen zu strenger logischer Gesetzmäßigkeit zusammenfindet und letzten Endes in die Ich-Einheit einmündet? Und endlich: Ist dieses Ich eine Konstante, wie Kant in seiner „transcendentalen Einheit der Apperception" annahm, oder eine Variable, ein Bündel von Vorstellungen, wie Hume uns begreiflich zu machen sucht?

In der Soziologie endlich, der Wissenschaft von den Beziehungen unter Menschen, erhebt sich eine gleichlautende Fragestellung: wie ordnet sich das *soziale* Chaos zum Kosmos? Wie regeln hunderte Millionen von Menschen, von denen jeder den anderen innerlich widerstrebt, zu jener gesetzmäßigen Ordnung ihres Zusammenlebens und Zusammenwirkens, wie es in Recht und Sitte, in Religion und Moral, letztens und höchstens im gewaltigsten Kunstwerk des Menschengeistes, im Staat, zur Darstellung gelangt? In den Naturgesetzen haben wir Menschen nämlich dem Universum, in den Denkgesetzen der inneren Welt des Geistes, in den Staatsgrundgesetzen endlich haben wir den Beziehungen der Menschen untereinander Verfassungen gegeben.

Wie verhalten sich nun die Atome zum Universum, die Vorstellungen — gleichsam Atome des Denkens — zur Einheit des Ich, endlich der Bürger, dieses *soziale* Atom, zur Einheit des Staates? Man sieht hier den durchgängigen Parallelismus der Begriffskomplexe: Welt, Geist und Staat in der gemeinsamen Fragestellung: wie stellen sich die Teile zum Ganzen? Wie verhält sich die Vielheit zur Einheit?

II.

Vertreter einer starr-mechanischen Weltanschauung werden dieses Bündel von Fragen einheitlich beantworten: Druck und Stoß, Zu- und Abnahme der Bewegung fügen die Teile zum Ganzen, pressen die Vielheit zu einer Einheit zusammen und stellen solchergestalt rein mechanisch den Gleichgewichtszustand in Natur, Geist und Staat her. In der Physik handelt es sich um eine Mechanik der Atome, in der Psychologie um eine Mechanik der Vorstellungen, in der Soziologie endlich um eine Mechanik des Trieblebens oder des Willens. Das Beharrungsgesetz beherrscht die natürlichen Verbindungen in der Körper- und Geisteswelt ebenso, wie die künstlichen Verbindungen unter Menschen im Staat. Dem Trägheits- oder Beharrungsgesetz in der Welt der Atome und Vorstellungen entspricht der Selbsterhaltungstrieb — dieses soziale Beharrungsgesetz — in der Soziologie. Überall die gleichen Erscheinungen: was in der Physik Attraktion (Anziehung) und Repulsion (Abstoßung) heißt, das finden wir in der Chemie wieder als Affinität (Verwandtschaft) und Verbindungswiderstand, in der Psychologie als Ähnlichkeits- und Kontrastassoziation, in der Soziologie endlich als Sympathie und Antipathie, als Altruismus und Egoismus, als Arterhaltung und Selbsterhaltung. Die Naturgesetze bestimmen das Gleichgewicht in der Körperwelt, die Denkgesetze oder die logischen Kategorien stellen die Ordnung in der Welt des Bewußtseins her, die Staatsgrundgesetze regeln die Beziehungen unter Menschen. Alle diese Ordnungsfunktionen sind zähl-, wäg- und meßbar, und nur soweit sie es sind, nennen wir sie wißbar. Daher die strenge Forderung der mechanischen Weltanschauung, alle Erscheinungen des Daseins den Gesetzen von Zahl und Maß zu unterwerfen, so daß Wissenschaft nur soweit vorhanden ist, als Mathematik in ihr enthalten ist. Jenseits des Meß- und Zählbaren gibt es für die mechanische Weltanschauung kein Wissen, sondern nur noch ein Glauben, Meinen oder Führwahrhalten.

Ihren schärfsten Ausdruck findet diese konsequente Mechanisierung alles Daseienden in Natur, Geist und staatlichem Zusammenleben in der Hobbesschen Gleichsetzung: Denken=Rechnen. Wie Moleschott das Denken eine Phosphoreszenz des Gehirns, Karl Vogt gar eine Ausscheidung des Zentralnervensystems gleich dem Verhältnis des Urins zu den Nieren genannt hat; wie Feuerbach den Ausspruch tat: der Mensch ist, was er

ißt, und Taine ſich mit Claude Bernard zur Behauptung verſtieg: Tugend und Laſter ſeien ebenſo natürliche Produkte der Geſellſchaft, wie Vitriol und Zucker natürliche chemiſche Produkte darſtellen — in genau demſelben Sinne ſtellt Hobbes die Gleichung auf: Denken gleich Rechnen. Nur gebrauchte Hobbes, im klaſſiſchen Zeitalter der ſich ausbauenden Geometrie lebend, eine mathematiſche Redefigur, wo die anderen, unter der Vorherrſchaft biologiſcher Studien, ſich phyſiologiſch-chemiſcher Vergleiche bedienen. Aber der Gedankengang aller dieſer naturaliſtiſch gerichteten Denker iſt ein durchaus analoger: Vergleichen und Unterſcheiden ſind die Grundfunktionen unſeres Bewußtſeins. In die Sprache der Zahlen überſetzt, heißt dies: Addieren und Subtrahieren, zumal Multiplizieren nur kompliziertes Addieren, wie Dividieren nur kompliziertes Subtrahieren iſt. Übertragen wir dieſe beiden Grundfunktionen ins Phyſikaliſche, ſo heißt dies: Zu- oder Abnahme von Bewegung (Attraktion und Repulſion, Integration und Differenzierung bei Spencer). Pſychologiſch ausgedrückt heißt dies: Zu- oder Abnahme im Stärke- oder Deutlichkeitsgrad der Vorſtellungen. Soziologiſch gefaßt: Zu- oder Abnahme im Stärkegrad der ſozialen Beziehungen unter Menſchen. Verliert die Natur ihr Gleichgewicht, ſo ſtürzt das ganze Sonnenſyſtem zuſammen; verliert der Geiſt ſein Gleichgewicht, ſo heißt ſein Refugium: Irrenhaus; verliert die menſchliche, zum Staat verdichtete Solidarität ihr Gleichgewicht, ſo entſtehen Revolution und Anarchie. Den Kataſtrophen in der Natur korreſpondieren die mentalen Störungen in der Welt des Geiſtes und die ſozialen Störungen in Staat und Geſellſchaft.

Kataſtrophen in der Natur ſuchen wir, ſoweit es in unſeren Kräften ſteht, durch vorſchauende Palliativmaßregeln vorzubeugen: gegen Überſchwemmungen ſchützen wir uns durch Dämme, Deiche und Wälle, durch Aufſchüttungen, Nivellierungen und Stromregulierungen; gegen Seuchen durch hygieniſche Schutzmaßregeln; gegen mentale Störungen durch Diät und geſunde natürliche Lebensweiſe; gegen Revolutionen endlich durch eine weiſe Politik, als welche eine Hygiene des ſozialen Körpers darſtellt. Wie die Menſchen in kluger Vorausſicht Schutzmaßregeln gegen allerlei Unbill der Natur getroffen haben, ſo haben ſie ſich im Staat eine dauernde Schutzvorrichtung gegen anarchiſche Übergriffe der Einzelnen geſchaffen. Der Staat iſt ſomit für die Vertreter der mechaniſchen Weltanſchauung ein künſtliches Geſchöpf (animal artificiale), das Menſchen in Nachahmung natürlicher Lebeweſen bewußt gebildet haben, um ſich

gegenseitig in Schach zu halten. „Die Kunst ahmt nicht bloß die Tiere nach, sondern auch das vornehmste derselben, den Menschen. Jener große Leviathan (biblischer Name für Krokodil), welcher Staat heißt, ist ein Werk der Kunst und ein künstlicher Mensch, obgleich in Masse und Kraft dem natürlichen weit überlegen, da er zu dessen Schutz und Wohl erfunden worden ist." (Hobbes.)

Der Staat eine Maschine — das ist das stehende Bild der mechanischen Staatsauffassung. Schon bei einer Uhr, die sich selbst bewegt, sagt Hobbes im Vorwort seines Buches „über den Bürger", vollends bei jeder etwas verwickelten Maschine kann man die Wirksamkeit der einzelnen Teile und Räder nicht verstehen, wenn sie nicht auseinander genommen werden und der Stoff, die Gestalt und die Bewegung jedes Teiles für sich betrachtet wird. Ebenso muß bei den Rechten des Staates und bei Ermittelung der Pflichten der Bürger gegen einander der Staat zwar nicht aufgelöst, wohl aber muß er wie ein aufgelöster betrachtet werden, d. h. es muß die menschliche Natur untersucht werden, wie weit sie zur Bildung des Staates geeignet ist oder nicht, und wie die Menschen sich zusammentun sollen, wenn sie eine Einheit werden sollen. Hobbes setzt hier nur den englischen Nominalismus von Duns Scotus und Wilhelm Occam fort und überträgt ihn ins Soziologische. Schon Abaelard hatte den Satz aufgestellt: omnis pars naturaliter prior est suo toto.

Wie gestaltet sich nach alledem die Vielheit der Bürger zur Einheit des Staates? Der soziologische Nominalismus antwortet: Nicht anders als die Teile der Maschine zu dieser selbst! Erst müssen die Teile vorhanden sein und aus ihrer Zusammensetzung — nach einem vorbedachten Plane, notabene — geht die Einheit der Maschine hervor. Die Maschine Staat ist eine von Menschen erfundene und künstlich zusammengestellte Schutzwehr gegen den Naturzustand, „wo jeder zwar ein Recht auf Alles hat, aber doch nichts genießen kann, während im Staat ein Jeder sein beschränktes Recht gebrauchen kann." „Außerhalb des Staates schützt man sich durch eigene Kraft; im Staat durch die Kraft Aller" (Hobbes). Denn im Staat ist die vereinigte Macht aller Willen Subjekt geworden. Das Subjekt des Machtzentrums: Staat ist die Maschine. Der Souverän: Staat ist eine Versicherungsanstalt auf Gegenseitigkeit, ein Not- und Zwangsstaat, ein atomistischer Mechanismus, den die bête humaine künstlich zusammengestellt hat, um dem sonst unver-

meidlichen Krieg aller gegen alle zu entrinnen. Der Staat ist hier ein fein ersonnenes Regulierungssystem der Einzelegoismen. Im Naturzustande gilt nämlich die Parole: homo homini lupus, erst im staatlichen Kulturzustande die Devise: homo homini deus. Der Ausgangspunkt aller sozialen Beziehungen unter Menschen heißt: Krieg, aber ihr Endpunkt ist: der Friede. Die Furcht hat die Menschen schon im status naturalis zum patriarchalischen oder despotischen Staat als dem einzigen Ausweg getrieben, dem bellum omnium contra omnes zu entrinnen. Auf dem Wege eines stillschweigenden Staatsvertrags schließen die vorgeschritteneren Individuen (Bürger) des status civilis ein gegenseitig bindendes Übereinkommen des Inhaltes, daß jeder auf seine Urfreiheit im Naturzustande, die so weit reiche wie seine Macht, in der Voraussetzung verzichte, daß alle anderen auf die ihrigen mitverzichten. Aus Furcht also im Naturzustande, aus Überlegung im Kulturzustande treten die einzelnen Willen zusammen und summieren sich im Staat zu einem Gesamtwillen. Der künstliche Körper: Staat hat die Bestimmung, durch arithmetischen Ausgleich der Interessenkollisionen seiner Bürger die allgemeine Harmonie herzustellen. Das Machtzentrum des Staates ist demnach die mechanische Summation, gleichsam die Addition von Machteinheiten. Wie bei der Maschine die einzelnen Maschinenteile dem Ganzen vorangehen, so gehen bei der Maschine Staat die Individuen oder Bürger in ihrer Zusammenlegung der Einzelwillen zum summierten Gesamtwillen dem Ganzen zeitlich und logisch voraus. Der „politische Körper" oder die „öffentliche Person" Staat entsteht, wenn man einen Blick auf das Ganze der sozialen Gesetzmäßigkeit richtet. „Souverän" heißt diese „öffentliche Person", sofern sie handelnd auftritt. Nach der mechanischen Auffassung ist eben der Staat wie alle begriffliche Einheit nicht das Frühere, sondern das Spätere, nicht Zweck, sondern Mittel, nicht das herrschende, sondern das dem allgemeinen Wohl dienende Prinzip, nicht Grund, sondern Folge des menschlichen Zusammenschlusses. Der Gemeinwille im Staat setzt sich aus der mechanischen Addition der Einzelwillen seiner Bürger zusammen, nicht aber leitet sich umgekehrt — wie beim aristotelischen *λόγῳ πρότερον* — der Einzelwille aus dem staatlichen Gemeinwillen ab. Das methodische Verfahren ist dort die Induktion, hier die Deduktion. In der mechanischen Weltanschauung gehen die Teile dem Ganzen, in der organischen geht umgekehrt das Ganze den Teilen zeitlich, begrifflich und der Würde nach voraus. Der letzteren ist der Staat

oberstes Prinzip, gleichsam ein politisches Axiom, dem ersteren hingegen ist er Resultat, sei es der bloßen Furcht, sei es der schlauen Berechnung.

Der Staat beginnt für die mechanische Weltanschauung erst in dem Augenblicke, da die Mehrheit, der Zahl nach, einwilligt, ihn zu bilden. Durch diese Einwilligung der Majorität verwandelt sich die Menge in ein Volk. Den Unterschied zwischen gestaltloser Menge und organisiertem Volk hat Hobbes klar und scharf gekennzeichnet (de cive Cap. VI, § 1 Zusatz):

> Die Menge, als ein Sammelwort, bezeichnet mehrere Dinge; eine Menschenmenge ist also soviel, wie viele Menschen. Da das Wort eine Zahleneinheit ist, so bezeichnet es auch ein Ding, nämlich eine Menge. Die Menge ist keine natürliche Person. Wenn aber dieselbe Menge Mann für Mann ausmacht, daß der Wille eines einzelnen Menschen oder der übereinstimmende Wille der Mehrheit, von ihnen als der Wille aller gelten solle, so wird sie dann eine Person, denn sie ist nun mit einem Willen begabt und kann deshalb freiwillige Handlungen jeder Art, vornehmen ..... Sie heißt dann Volk, nicht Menge.

Das Volk aber besteht nach Hobbes (ebenda Kap. VII, § 7) nicht vor der Begründung des Staates, denn vorher ist es keine Person, sondern eine Menge einzelner Personen. Unter Volk versteht Hobbes (ebenda Kap. XII, § 8) „eine Einheit mit einem Willen, der einer eignen Handlung fähig ist, was von der Menge nicht gesagt werden kann. Das Volk herrscht sonach in jedem Staate, selbst in der Monarchie, denn da äußert das Volk seinen Willen durch den eines Menschen." Der Staat ist hiernach eine Person, deren Handlungen durch die gegenseitigen Verträge aller mit allen zu Handlungen der Volksgenossen autorisiert sind (Leviathan §§ 157, 158). Aber diese Person ist ein mechanisches Kunstwerk, ein politischer Automat, von klugen Menschen ersonnen, um durch ein einziges Machtzentrum die isolierten und einander entgegenstrebenden Machteinheiten wett zu machen. Wie gewerbefleißige Menschen, so führt Hobbes (Leviathan § 329) aus, durch Beobachtung der Materialien, durch Vergleichung von Gestalt und Proportion der Bauwerke, an Stelle der armseligen Hütten der Vorzeit die Kunst ausgebildet haben, gut zu bauen, so haben die politischen Architekten auf dem Wege eifrigen Nachdenkens über die besten Staatsverfassungen die Kunst ausgebildet, wie die Menschen am zweckmäßigsten zu regieren sind. Die Menge verhält sich nach alledem zum Volk wie ein Haufe undisziplinierter Freischärler zu einem geschulten, von Generalstabsoffizieren geleiteten

Armeekorps. Dort führen die Instinkte zum Untergang, hier die Überlegung zum Sieg. In seinen „Briefen vom Berge", dem politischen Evangelium der französischen Revolution, findet Rousseau die knappste Formel für den uns beschäftigenden Gedankengang: „Was macht den Staat zu einer Einheit?" Die Vereinigung seiner Mitglieder. Woher rührt diese Vereinigung? Aus der Verpflichtung, die sie bindet.

„Was ist die Grundlage dieser Verpflichtung?" Die verpflichtende Kraft der Rechtsordnung ist, richtig verstanden, das eigentliche Thema seines Contrat social. Nicht wie der Staat geschichtlich entsteht, sondern wie die ihm geltende Rechtsordnung logisch gerechtfertigt werden kann, das ist der tiefste Kern der Rechtsphilosophie Rousseaus. Und wie Hobbes zwischen Menge und Volk eine scharfe Grenze zieht, so Rousseau zwischen volonté générale und volonté de tous. Im Nationalgefühl z. B. sei der Gesamtwille am deutlichsten ausgeprägt. Hobbes und Rousseau gelangen nur *scheinbar* zu entgegengesetzten Resultaten. Im letzten Grunde fordern sie gleicherweise einen Despotismus behufs Aufrechterhaltung und regelrechter Funktionierung der Maschine Staat; nur verlangt der Aristokrat Hobbes den Despotismus einer Einzelperson, des absoluten Monarchen, nach dem Vorbilde des Sonnenkönigs, mit seinem Wahlspruch: „l'état c'est moi", während der Genfer Rousseau an Stelle des Einzeldespotismus der Person einen Massendespotismus des Souveräns Volk setzt. Hobbes hat Untertanen im Auge, deren Sonderwillen vom staatlichen Gesamtwillen mechanisch gedrillt und automatisch beherrscht wird, Rousseau freie Bürger, welche als Teilhaber der politischen Gewalt dem Staate *ihre* Willen aufprägen. Dort setzt sich die Menge in ein Volk um, das alle Einzelwillen im Interesse der Selbsterhaltung am besten einer Einzelpersönlichkeit überträgt, weil diese den großen Vorzug der Stetigkeit, Einheitlichkeit und Willensfähigkeit in sich vereinigt, so daß der Inhaber der Staatsgewalt nicht bloß das Haupt, sondern die ganze Seele des Volkes in sich darstellt (de cive Cap. VI, § 19); hier treten alle Volksgenossen ihre Rechte an die Gemeinschaft ab (Contrat Social I, 6). Aber beiden ist die Rechtsordnung nur ein Instrument des Nutzens, ein Werkzeug der Gesellschaft zur Förderung des allgemeinen Wohls. Dieses allgemeine Wohl kann arithmetisch nach der allgemeinen Formel „the greatest happiness of the greatest number" festgestellt werden (Bentham, Mill). Der Staat ist also Kunstprodukt, nicht Naturprodukt; er entsteht im eigentlichen Wortsinne des

griechischen μηχανικός (klug, erfindungsreich, listig), als politischer Automat, als genial konstruierte Wohlfahrtsrechenmaschine im Sinne der epikureischen Nützlichkeitstheorie. Ursprung wie Rechtfertigung des Staates ist öffentliche Wohlfahrt, die salus publica. Und aus diesen Nützlichkeitserwägungen heraus machen die Menschen durch Zusammenlegung (mechanische Addition) ihrer Einzelwillen zu einem Gesamtwillen, sei es durch Einzelpersonen wie bei Hobbes, sei es durch eine volonté générale wie bei Rousseau, den Staat. Die kürzeste Formel der mechanischen Staatsauffassung lautet daher: Die Individuen allein sind Grund und Zweck des Staates.

III.

Nicht die Menschen machen den Staat, sondern der Staat macht die Menschen, so lautet, richtig verstanden, das Losungswort der organischen Staatsauffassung. Nicht die Maschine ist die zutreffende Metapher zur Versinnbildlichung der Staatseinheit, sondern das lebendige Plasma, die pflanzliche oder tierische Zelle, richtiger: der zeugungsfähige Same, das Sperma. Der Staat ist keine tote Spieluhr, die von erfinderischen Mechanikern zusammengesetzt worden ist, sondern ein lebendiges Gebilde, in welchem die einzelnen Teile (Bürger) sich erhalten wie die Glieder des Menschen zu seinem Körper, und nicht wie die Zähnchen und Rädchen zur Maschine. Im ersten Rausch der werdenden Biologie, als Karl Ernst von Baer die Entwicklungslehre, Schleiden und Schwann die Zellen- und Gewebelehre und Rudolf Virchow die Zellularpathologie begründeten, da vermochte Schwann die Zellenbildung mit einem Kristallisationsprozeß zu vergleichen. Als vollends den Chemikern (Wöhlert, Liebig, Fischer) gelang, organische Stoffe aus unorganischen künstlich zusammenzusetzen, da gab man sich der trügerischen Hoffnung hin, Zellen künstlich darstellen, also gleichsam den Homunculus präparieren zu können. Heute sind alle diese überfliegenden Träume und abenteuerlichen Spekulationen unserer modernen Alchimisten zunichte geworden. Die Zelle ist kein einfacher organischer Kristall, sondern ein besonderer Organismus, und zwar — mit Brücke zu sprechen — ein Elementarorgnismus. Wie alle Lebewesen so geht auch der Mensch aus einer einzigen Keimzelle hervor. In dieser Keimzelle ist der ganze zukünftige Mensch vorgebildet, nicht zwar im Sinne der Leibniz-Hallerschen Einschachtelungs- oder Präformationstheorie, wohl aber in dem Sinne, daß das Ganze früher

ist, als die Teile. Die Idee des Menschen ist in der Keimzelle vorgebildet, weil aus dieser Keimzelle nur ein Mensch und kein anderes Lebewesen hervorgehen kann. Die Glieder und Organe des Menschen sind potenziell in der Keimzelle enthalten; ihr Bau ist gleichsam zweckverkündend: sie wachsen durch biochemische Prozesse in den Plan hinein, der in der Keimzelle vorgezeichnet ist. Dieser Prozeß kann zur Auflösung führen; der Mensch kann sterben; niemals aber vermag er die Richtung (Conatus bei Hobbes, Dominanten bei Reinke) zu ändern, welche seine Keimzelle ihm einmal und für immer vorgeschrieben hat.

Von hier aus übersieht man den grundwesentlichen Unterschied zwischen anorganischen Stoffen und organischer Materie, zwischen mechanischer Bewegung und organischer Entwicklung. Veränderungen spielen sich hier so gut ab wie dort; nur sind die Ursachen dieser Veränderungen verschieden. Das Kausalverhältnis, das den Ereignisreihen der mechanischen Veränderung vermittels der Bewegung zugrunde liegt, heißt Ursache und Wirkung; die Kausalverbindung innerhalb der lebendig-organischen Natur heißt Zweck und Mittel. Die Atome bewegen sich nach strenger Gesetzmäßigkeit, die Zellen entwickeln sich, soweit sie bloß chemische Prozesse sind, nach derselben Gesetzmäßigkeit, aber soweit sie daneben und darüber hinaus noch Organismen sind, nach Zweckmäßigkeit. Die mechanische Weltanschauung kennt nur wirkende Ursachen, bei denen jedes Ganze sich summierend aus seinen Teilen allmählich zusammensetzt, die organische leugnet, wohlverstanden, für die anorganische Natur die Gültigkeit der wirkenden Ursachen nicht, fordert aber für die lebendig-organische Natur, für die Zelle, die das Prinzip ihrer eigenen Bewegung und Entwicklung in sich selbst trägt, eine teleologische Erklärung. Legt man den Ursachenbegriff zugrunde, so sind die Teile früher als das Ganze; stellt man hingegen den Zweckbegriff voran, so ist das Ganze (der Zweck) früher als seine Teile. In diesem Zusammenhange haben Platon und Aristoteles die organische Staatslehre ausgebildet. Nach der antiken Staatsauffassung, für welche die Gesamtheit alles, die einzelne Persönlichkeit nichts bedeutet, ist der Staat früher als seine Teile oder Bürger (*τὸ ὅλον πρότερον τῶν μερῶν*). Gleich am Eingang seiner Politik (I, 2) führt Aristoteles aus: Von Natur ist der Staat offenbar früher als die Familie und jeder einzelne von uns. Denn das Ganze muß notwendig früher sein als der Teil. Denn wird das Ganze aufgehoben, so wird auch nicht Fuß noch Hand

mehr sein, ausgenommen dem gleichen Namen nach, wie man etwa von einer steineren Hand redet; indem die natürliche Hand stirbt, wird sie solcher Art sein." Zwischen dem Menschen und seinen Gliedmaßen besteht nicht das mechanische Verhältnis wie zwischen der Maschine und ihren Rädern. Cuvier hat vielmehr in monumentalen Linien dargetan, wie jedes Lebewesen — und der Mensch zuoberst — ein geschlossenes System von Zwecken darstellt. Nahrung und Organbildung hängen aufs engste teleologisch zusammen. In einer seiner letzten Arbeiten, in der Studie über den großen Gegner Cuviers, Geoffroi de St. Hilaire, hat Goethe auf die wunderbare Übereinstimmung der einzelnen Organe in Tier und Pflanze mit dem vorgezeichneten Plane des ganzen Organismus mit vollem Nachdruck hingewiesen. Und ein führender Naturforscher der Gegenwart, — Oskar Hertwig — faßt den organischen Entwicklungsprozeß zum Unterschiede vom mechanischen wie folgt auf: „Je höher in der Reihe der Tiere die einzelnen Arten organisiert und differenziert sind, um so mehr ist im tierischen Körper ein jeder der verschiedenen Teile von dem Leben des ganzen abhängig geworden. Während man niedere Tiere in viele Stücke zerschneiden kann, von denen jedes einzelne für sich weiterlebt und selbst sogar die verlorenen Teile allmählich wieder ersetzen kann, ist in einem höheren tierischen Organismus jeder abgetrennte dem Untergange verfallen, aber auch der erstere selbst unter Umständen schwer geschädigt oder gar in seiner Existenz bedroht. Denn bei organischen Entwicklungsprozessen geht dem Prozeß der Differenzierung der Körper in verschieden funktionierende Teile ein zweiter, gleich wichtiger Prozeß parallel, der Prozeß der Integration oder der größeren Unterordnung und Einordnung der Teile unter der Herrschaft des Ganzen. (Die Lehre vom Organismus, Rektoratsrede, 1899, S. 20.)

Die Keimzelle, aus welcher der Mensch sich bildet, ist wohl ihrerseits eine abgekürzte Stammesgeschichte, gleichsam eine Miniaturausgabe seiner Vorfahren, aber ideell und potenziell schließt sie den ganzen zukünftigen Menschen in sich ein. Im Sperma ist, rückwärts gesehen, die ganze Vergangenheit seiner Gattung zusammengedrängt, vorwärts geschaut, der ganze anatomisch-psychologische Entwicklungsverlauf des einzelnen Menschen vorgezeichnet. In diesen vorgebildeten Zweck wachsen dann die einzelnen Organe nach biochemischen Gesetzen allmählig hinein, folglich ist bei höher entwickelten Lebewesen, insbesondere beim Menschen, das Ganze potentiell früher als seine Teile. Die Zukunft des Menschen,

die im Samen festgelegt ist, regiert seine jeweilige Gegenwart. Das zeitlich Spätere ist, mit Aristoteles zu sprechen, das begrifflich Frühere (*λόγῳ πρότερον*).

Ist der Staat nun eine Maschine oder ein Organismus? Setzt er sich, wie Hobbes und Rousseau annehmen, aus einzelnen Willensatomen wie ein Aggregat allmählich zusammen, so daß die Teile (die einzelnen Menschen) früher sind als das Ganze (der Staat)? Oder ist Aristoteles im Rechte, daß der Staat einem Organismus gleiche, gleichsam das soziale Sperma sei, aus welchem die einzelnen Menschen wie die Organe aus dem Körper herauswachsen?

Sehen wir uns zuvörderst die Grundunterschiede von Maschine und Organ an. Eine Maschine kann sich nicht selbst bewegen, sondern muß ihren Bewegungsanstoß von außen empfangen. Die Maschine wird nicht erfunden, sondern gemacht; sie dient nach Reuleaux der „Bewegungserzwingung", nach Sombart der „Arbeitsersetzung". Nicht so die lebende Zelle, die ein Automat, d. h. ein Selbstbewegungsapparat ist. Die Maschine kann, wenn einzelne ihrer Walzen oder Schrauben, ihrer Hebel oder Räder sich abnutzen, sich nicht wieder von selbst ersetzen, sondern die Reparatur wird außen an sie herangebracht. Nicht so der lebendige Organismus, der die Fähigkeit besitzt, abgenutzte Teile durch biochemische Prozesse selbst wieder zu ersetzen. Brücke (Vorlesungen über Physiologie) sieht das Charakteristikum des Organismus in der Fähigkeit, sich fremde Stoffe zu assimilieren. Endlich kann keine Maschine sich fortpflanzen. Man kann durch Nachahmung sie verdoppeln, verkleinern, modellieren, aber diese Verdoppelung muß wieder von außen bewerkstelligt werden. Nicht so der lebendige Organismus, der aus der eigenen Keimzelle die Fortpflanzung vollzieht. Dem Organismus sind also im Gegensatz zur Maschine eigentümlich: Selbstbewegung, Selbstersetzung durch Assimilierung, Selbstvermehrung.

Hat nun der Staat mehr gemeinsame Merkmale mit einem Organismus als mit einer Maschine? Natürlich handelt es sich bei der Beantwortung dieser Frage um einen Analogieschluß, dessen logische Berechtigung und Begrenzung erst festzustellen sein wird. Ginge es in der Wissenschaft nach einfachem Majoritätsbeschluß zu, wie im Hobbesschen „Leviathan", so würde die organische Staatsauffassung zweifellos als Siegerin aus einem Plebiscit der Geschichte hervorgehen. Die Organiker verfügen über die große Zahl, aber die Mechaniker über große Köpfe.

Sehr häufig repräsentieren die Majoritäten dort die Macht, wo die Minoritäten die Einsicht darstellen. Befragt man den historischen Tatbestand, so sprechen sich wohl 95% aller Denker, die diesen Gegenstand bearbeitet haben, für die organische Staatsauffassung, und nur etwa 5% für die mechanische aus. Fatal ist's nur, daß in dieser verschwindenden Minorität einer der klarsten und schärfsten Köpfe aller Zeiten, Hobbes, sich befindet, dessen Stimme allein hunderte von gedanklichen Mitläufern aufwiegt.

Doch prüfen wir zunächst die Gründe der Organiker. Ihr Lebenselement ist die Analogie: entweder ist ihnen der Staat ein Makroanthropos, oder der Mensch ein Staat im kleinen. Platon nannte wohl zuerst den Staat einen Menschen im großen (καθάπερ ἕνα ἄνθρωπον). Aristoteles treibt durchweg soziologischen Makrokosmos, sofern er den Staat als Organismus begreift. Einmal im Banne dieser vagen Analogie zwischen menschlichen und staatlichen Organen, verwandelt sich die Redefigur sehr bald in einen ernsten Vergleich, die Analogie in einen Parallelismus und der Parallelismus zuletzt in eine förmliche Indentität[1]). Was bei Aristoteles nicht viel mehr war als Metapher, wird im Mittelalter zur gehätschelten Lieblingsidee: „Dem mittelalterlichen Denken muß, insofern es von der Idee eines einheitlichen Ganzen ausgeht, eine organische Auffassung ebenso nahe liegen, als ihm eine atomistische und mechanische Konstruktion der Gesellschaft ursprünglich fremd ist. In Anlehnung teils an die biblischen Allegorien, teils an die griechischen und römischen Vorbilder wird daher der Vergleich der ganzen Menschheit wie jedes engeren Verbandes auf einem beseelten Körper allgemein durchgeführt." (Gierke).

Die Menschheit wird jetzt als der menschliche Leib dargestellt, dessen Haupt Christus ist. Hier nimmt also die Analogie den Charakter des Allegorischen an. Unter Ausdeutung des paulinischen Satzes (Römer XII, 4—6; Korinth. I, 12, 12—31), daß wir alle Glieder eines Leibes sind, bricht sich im Mittelalter die schon im stoischen Kosmopolitismus vorgebildete Überzeugung Bahn, die ganze Menschheit sei ein einheitlicher Körper „mit gottgewollter geistig-weltlicher Verfassung". Seit Johann von Salisbury wird es üblich, die Analogie zwischen Staatskörper und menschlichem Körper ins einzelne zu verfolgen und ins Spielerische zu

[1]) Vergl. meine Abhandlung „Wesen und Aufgabe der Soziologie. An der Wende des Jahrhunderts". 1899. S. 176 ff.

übertreiben. Die Seele dieses Körpers stellen die Priester dar. Das Haupt ist der Monarch, das Herz der Staat, Augen, Ohren und Zunge sind die Beamten. und Richter. Das Heer ist die bewaffnete, die ausführenden Behörden sind die unbewaffnete Hand. Bauch und Eingeweide sind in der Finanzverwaltung repräsentiert. „Landleute, Handwerker, und alle nützlich Tätigen sind die Füße, so daß der Staat die Tausendfüße numerositate pedum übertrifft, ihr Schutz (ist) die Beschuhung, ihre Not das Podagra des Saates" (Gierke).

Man lächle über diese Phantastereien nicht. Man lese nur die Vergleiche unserer modernen Organiker (etwa Lilienfeld, Worms, Novikow), und man wird sich in den medizinischen Naturalismus des deutschen Kardinals Nikolaus von Kues zurückversetzt fühlen. Die biologischen Analogien zwischen Mensch und Gesellschaft oder Staat, von denen selbst die Werke Spencers und Schäffles nicht frei sind, die sich aber bei den erstgenannten orthodoxen Organikern ins Abenteuerliche und Groteske, teilweise direkt ins Absurde verlieren, haben in der Schilderung der vita corporalis beim Cusaner ihr Vorbild. Dort sind schon die leges die Nerven, die leges imperiales das Gehirn. Das Knochengerüst ist die beständige patria, das Fleisch die wechselnden und hinfälligen homines. Die Gesundheit des Staatskörpers beruht auf der Harmonie der vier Temperamente (Gierke, Genossenschaftsrecht III, 550). Wenn heute Lilienfeld Häuser und Eisenbahnen mit der Zwischenzellensubstanz, Worms Straßen und öffentliche Verkehrswege mit Blutgefäßen, aber selbst Spencer die Banken mit dem sympathischen Nervensystem vergleicht, so tun sie methodisch vom Standpunkte der heutigen Biologie nichts anderes als Nikolaus von Cusa im Sinne der Medizin seines Zeitalters getan hat. Man betrachtet eben, wie Schleiermacher, den Staat als reines Naturerzeugnis.

Nicht bloß die demokratisch gerichteten Organiker unserer Tage, wie Spencer, auch die aristokratisch Gesinnten wie Izoulet (la cité moderne, 6. Auflage, 1902) reproduzieren uns Gedankengänge, die im Mittelalter als marktgängige wissenschaftliche Münze von Hand zu Hand gingen. Nach Izoulet ist unser Zentralnervensystem in seiner zellularen Zusammensetzung ein Modell für unsere Staatseinrichtungen. Wie das Gehirn schon einen Zellenstaat darstellt, in welchem es regierende und regierte Zentren gibt, so bilden im Staate die herrschenden Stände die Elite, welche zu befehlen und die Massen, die dirigierten Zellen, nur zu gehorchen

haben. Seit Aristoteles ist es Gemeinplatz, den Herrscher mit dem Kopf des Menschen zu vergleichen und den Gehorsam der Bürger damit zu begründen, daß, wie die Glieder des Menschen sich seines Hauptes fügen, so haben die Glieder des Staates, die Bürger, dem rechtmäßigen Oberhaupte zu gehorchen. Der wahre Monarch der Welt ist recht eigentlich Gott, und alle weltliche Herrschaft beruht auf Stellvertretung des göttlichen Willens.

Auf einen anderen Boden verpflanzt die deutsche historische Rechtsschule (v. Savigny, Bluntschli) den Organismusbegriff in der Staatsauffassung. Wird von den naturalistischen Organikern die Kausalität vorangestellt und der Staat als reines Naturprodukt begriffen, so rückt die historische Rechtsschule den Zweck in den Vordergrund. Schon Kant versteht (Kritik der Urteilskraft § 65) unter einem organisierten Produkt der Natur das, „in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist." Denn „zu einem Ding als Naturzweck wird erfordert, daß die Teile nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich seien." Anders ausgedrückt: „Die Idee des Ganzen soll die Form und Verbindung aller Teile bestimmen." Man vergleiche mit diesen Aussprüchen Kants die Definition Virchows: „Organismus ist die einheitliche Gemeinschaft, in der alle Teile einem gleichen Zwecke zustreben, einen immanenten Plan verwirklichen." Die Verbandseinheit, aus welcher der Staat hervorgeht, ist im Wesentlichen eine Zweckeinheit. Wie das menschliche Individuum einheitlich nur ist und wirkt durch den zusammenhaltenden Zweck, der von seinem Ich-Zentrum aus alle seine Gliedmaßen beherrscht, so ist der Staat, mit Schelling zu sprechen, ein „sittlicher Organismus", ein Organismus der zweiten Natur (Schelling), ein Supraorganismus (Spencer). Die Formel Schellings lautet: „Der Staat als Organismus der Freiheit ist der Ausdruck der Harmonie von Notwendigkeit und Freiheit im Realen" (Rede über d. akad. Stud. S. 226).

Zum schärfsten Ausdruck gelangt die organische Staatslehre der historischen Rechtsschule bei Bluntschli. Er verwirft die atomistisch-mechanische Staatsauffassung rückhaltlos. Wie das Ölgemälde, so führt Bluntschli aus, etwas anderes ist, als eine Anhäufung und Verteilung der farbigen Öltropfen, und eine Statue etwas anderes als eine Verbindung von Körnchen Marmor und der Mensch etwas anderes als eine Menge von Blutkügelchen und Zellengefäßen, so ist auch das Volk nicht eine bloße Summe von Einzelnen und der Staat nicht eine bloße An-

häufung von äußeren Einrichtungen. Der Staat hat vielmehr, wie der Mensch, innere Gliederung, Verbindung belebt-seelischer Wesen zu einem Dasein, endlich eine Entwicklung von innen heraus und äußeres Wachstum, was bei Atom-Aggregaten nicht der Fall ist. Es gibt wie einen Volksgeist, so einen Volkswillen, der die Bewegung der einzelnen Bürger bestimmt und bedingt, während bei der Maschine alle Bewegung von außen herangebracht werden muß. Staaten haben als lebendige Einheiten Geschichte, was Maschinen durchaus abgeht. Dem Staatsgeist und Staatswillen läuft beim Einzelmenschen parallel der Rassengeist und der Rassenwille. Und so gelangt denn Bluntschli zu folgender Definition des organischen Staatsbegriffs: Der Staat ist das männlich organisierte, zu einer selbständigen und das Gemeindeleben beherrschenden Person gewordene Volk eines Landes.

Von dieser Staatsauffassung wendet sich die neuere Staatslehre (H. Schulze, G. Meyer, Haenel, Bernatzik, Gierke, Rehm und Jellinek) mehr und mehr ab, während Bruno Schmidt die organische Staatsauffassung durch die Voranstellung des Assoziationstriebes psychologisch zu stützen sucht. Gemeinsam ist den jüngeren Staatsrechtstheoretikern aus der Schule Jellineks die erkenntnistheoretische Grundlegung. Sie sind mehr bei Sigwart, Rümelin und Wundt, als bei den Naturrechtlern in die Schule gegangen. Das teleologische Element berücksichtigen auch sie. Nur verschmähen sie — am ausgesprochensten Jellinek, am gemildertsten Gierke — organologische Vergleiche. So sieht Jellinek in solchen Verallgemeinerungen wie Volksseele und Volksgeist „mystische Wesenheiten, Abkürzungen höchst verwickelter und in ihren Details gar nicht zu entziffernder psychologischer Massenprozesse". Die organische Staatsauffassung lebt, nach Jellinek, nur von einem „falschen Monismus". Den vagen Analogien zwischen Staat und menschlichen Organismus stehen eben tiefgreifende Unterschiede gegenüber. „Staaten wachsen und vergehen nicht nach organischem Vorbilde, sie unterliegen nicht notwendig den Gesetzen der Entwicklung und Rückbildung . . . . sie können sich nicht fortpflanzen." (Das Recht des modernen Staates, 1900, S. 138). Deswegen sei es zutreffender, den Staat als Kollektiv- oder Verbandseinheit (*Κοινωνία*) aufzufassen; er ist ein Gemeinwesen (unio), d. h. „eine Zusammenfassung des Vielen zu einer Einheit", und diese Einheit stellt sich dann als Zweckeinheit dar. Legt man nun dieser fingierten, wenn auch zwecknotwendig von uns gebildeten Einheit einen Träger, ein

Substrat, unter, so verwandelt sich die Zweckeinheit Staat in ein Wesen. Nur darf dieses Wesen nicht realistisch als lebende Persönlichkeit oder gar als Substanz begriffen werden, wie bei Hegel, sondern es muß nominalistisch als Denknotwendigkeit oder — mit Mach — als Denkökonomie erklärt werden. Es gibt kein lebendes Wesen, sondern nur einen notwendigen Sammelnamen, einen abkürzenden Allgemeinbegriff, kurz eine unentbehrliche „Fiktion" namens Staat. Diesen abkürzenden Begriff Staat brauchen wir — im Interesse unserer Selbst- wie unserer Arterhaltung. Deshalb und nur deshalb bilden wir ihn. Der Kollektivbegriff Staat ist somit subjektiv-phänomenalen Ursprungs, wie die Farben und Töne; eine transzendentale Realität geht ihm, nach Jellinek, völlig ab. Der Staat erscheint somit relativiert, aus der Kategorie der Substanzilität in die der Relation verwiesen. Die Verbandseinheit Staat ist nur ein geordnetes System menschlicher Zweckbeziehungen. Die Regelung dieser Beziehungen erfolgt in erster Linie durch das Recht, das der Staat zu hüten und fortzubilden hat. Der Kollektivbegriff Recht wird somit dem höheren Kollektivbegriff Staat untergeordnet. Die Menschen haben eine Anzahl Regeln und Normen, Gesetze, Verordnungen und Gebote im Interesse ihrer wechselseitigen Beziehungen festgestellt und alles dieses unter den obersten Begriff: Staat subsummiert, wie etwa rot, grün und gelb unter dem Oberbegriff: Farbe.

Ordnungssinn und Klassifikationsbedürfnis bauen gleichsam eine logische Pyramide menschlicher Einzelhandlungen auf, deren Basis die Individuen mit ihren scheinbar willkürlichen Handlungen sind, deren Spitze aber der Staat mit seinen Imperativen bildet. Dieser an Mach erinnernde erkenntnis-theoretische Nominalismus beherrscht augenblicklich unser wissenschaftliches Denken, besonders auch das staatsphilosophische. Nur darf dieser Nominalismus nicht mit sozialem Atomismus im Hobbesschen Sinne verwechselt werden. Auch dem weitestgehenden unter unseren staatsphilosophischen Nominalisten, Georg Jellinek, gilt die streng individualistische Staatsauffassung, deren soziologische Formel universalia post rem lauten müßte, für unhaltbar, weil sie erstens die Kollektiveinheit nicht zu fassen und zu erklären vermag und des weiteren übersieht, daß „das Individuum selbst biologisch als Kollektiveinheit sich darstellt." (S. 152).

Die Kollektiveinheit des Staates ist auch nach Jellinek keine äußerliche, mechanische, sondern eine teleologische. Die Vielheit der Bürger

wird durch die Verbandseinheit Staat zusammengehalten mittels eines Systems dauernder und wirksamer Zwecke. Je konstanter und kohärenter diese gemeinsamen Zwecke sind, desto enger wird das Band, das alle Glieder dieser Verbandseinheit umschlingt. Voraussetzung der Gemeinsamkeit (Solidarität) solcher Zwecke ist die Seßhaftigkeit der zu einem Staate verbundenen Menschen auf der einen, sowie die Festlegung der Herrschaftsverhältnisse unter den Individuen auf der anderen Seite. Beruhen aber stabilierte Zwecksetzungen, wie sie die staatlichen Organe, das festgefügte System sozialer Über- und Unterordnung, fordern und durchsetzen, auf genereller Regelung der Willensverhältnisse einer Mehrheit von Menschen, so gelangt der soziologische Nominalismus Jellinekscher Artung zu folgender Definition: Der Staat ist die mit ursprünglicher Herrschermacht ausgerüstete Verbandseinheit seßhafter Menschen (S. 159). Diese Verbandseinheit wird (S. 209) näher noch als Zweckeinheit bestimmt.

Haben wir das bezeichnende Merkmal der mechanischen Staatsauffassung darin gefunden, daß sie das Denkmittel der Kausalität bevorzugt, während wir die organische dahin präzisierten, daß sie vorwiegend mit dem Denkmittel der Teleologie operiert, so werden wir auch den soziologischen Nominalismus Jellineks wegen seiner Voranstellung des Zweckes — nach der Formel: der Staat eine Zweckeinheit — den organischen Theorien beigesellen müssen, obgleich uns nicht entgangen ist, wie sehr sich dieser scharfe Denker in seinem „System der subjektiven öffentlichen Rechte" (S. 35 f.) gegen die Einreihung unter die Vertreter der organischen Staatslehre sträubt. Durch seine Voranstellung des teleologischen Moments in der Verbandseinheit: Staat, welche allein es ihm ermöglicht, zwischen der Selbständigkeit der einzelnen Verbandsglieder und der Einheit des Staates eine logische Brücke zu schlagen, nähert sich seine Theorie der Verbandseinheit wie seine juristische Lehre vom Staate als Rechtssubjekt, wie er (S. 152) wohl selbst fühlen mag, der organischen Staatslehre. Versteht man unter Gesamtorganismus, mit Wundt, jede zusammengesetzte Einheit, welche aus Teilen besteht, die selbst einfachere Einheiten von ähnlichen Eigenschaften, zugleich dienende Glieder oder Organe des ganzen sind, so wird die teleologische Einheit Staat die höchste Analogie mit einem solchen Gesamtorganismus aufweisen. Jedenfalls paßt die Analogisierung des Staates mit einem Organismus unvergleichlich besser, als die mit einer Maschine. Es wird sich nur fragen,

wie weit die logische Kraft eines Analogieschlusses überhaupt reicht. Können wir auf Grund von Analogieschlüssen, deren Beweiskraft erst zu untersuchen sein wird, den Organismus Staat — zugegeben: er sei ein Organismus — zum Modell unserer Lebensführung, zum Richtmaß menschlicher Handlungen, zum Regulator aller menschlichen Einzelzwecke erheben?

IV.

Lotze schlägt den logischen Wert des Analogieschlusses sehr gering an. Wie die Induktionsschlüsse, so unterliegen nach Lotze auch die Analogieschlüsse dem Tadel, nichts Neues zu lehren, wenn sie vollständig und nichts Sicheres, wenn sie unvollständig sind (Logik S. 130). Selbst der Begründer der induktiven Logik, Franz Baco, der die außerordentliche Fruchtbarkeit des Analogieschlusses zuerst erkannt und kräftig hervorgehoben hat, kann nicht umhin, in den Analogieschlüssen nur ein unentbehrliches Mittel des Findens zu sehen, hingegen strenge Beweiskraft ihnen abzusprechen. Und so rechnet denn auch unser erster Logiker, Sigwart, die Analogie ebenso wie die Induktion nur zu den grundlegenden heuristischen Methoden (Bd. II, § 83), die uns die Auffindung von Hypothesen erleichtern sollen. In seiner einfachsten Form stellt sich der Analogieschluß so dar: „wenn ein Urteil A ist B gegeben ist, und ein Subjekt A^1 mit A_2 einige Eigenschaften gemeinschaftlich besitzt, so wird vermutet, A^1 werde ebenso das Prädikat B haben." Das heuristische Hilfsmittel der Analogie erwartet eben für ähnliche Erfolge ähnliche Voraussetzungen. Das Beispiel Sigwarts für einen solchen Analogieschluß lautet (§ 98): Wenn gezeigt ist, daß die Galläpfel durch den Stich eines Insektes entstehen, so führt die Analogie dazu, ähnliche Bildungen an anderen Blättern auf einen ähnlichen Grund zurückzuführen: wird die Vermutung bestätigt, so ist zugleich der Anfang einer generalisierenden Induktion gegeben.

Der Findungswert der Analogieschlüsse kann gar nicht hoch genug angeschlagen werden. Als Keppler seine Untersuchung über die Marsbewegung beendet hatte, schloß er — vermittelst der Analogie, — daß die anderen Planeten den nämlichen Bewegungsgesetzen unterworfen sein werden. Als Huyghers die Entstehung des Schalls von der Wellenbewegung der Luft feststellte, schloß er, wieder auf dem Wege der Analogie, daß die Ausbreitung des Lichtes ebenfalls auf eine

Wellenbewegung zurückführbar sei. Spätere Messungen haben die Richtigkeit der von Keppler und Huyghens auf Grund von Analogieschlüssen aufgestellten Hypothesen bestätigt und eben damit die einstmaligen Hypothesen, die ohne Analogieschlüsse vielleicht niemals zustande gekommen wären, in unwidersprechliche wissenschaftliche Einsichten verwandelt. Ein Gleiches gilt von der berühmten Vermutung Newtons, daß der Diamant verbrennlich ist. Auch hier lag, wie J. St. Mill sich ausdrückt, eine auf dem Wege des Analogieschlusses entstandene Vorausnahme eines nachher entdeckten Gesetzes vor. Und so gibt denn Mill den Analogieschlüssen (indukt. Logik II, Kap. 20) folgende Fassung: Eine jede Ähnlichkeit, die nachgewiesen werden kann, gewährt einen Grund, eine unbestimmte Anzahl anderer Ähnlichkeiten zu erwarten; die besondere, gesuchte Ähnlichkeit wird daher öfter unter Dingen gefunden, von denen in dieser Weise bekannt ist, daß sie ähnlich sind, als unter Dingen, von denen uns keine Ähnlichkeit bekannt ist.

So arbeitet z. B. unsere gegenwärtige Archäologie und Paläontologie vorwiegend mit Analogieschlüssen. Wird eine Vase ausgegraben, so werden ihre Merkmale mit denen der uns bekannten etruskischen, egyptischen oder hellenischen verglichen, um ihre Abkunft festzustellen. Ohne Analogieschlüsse wären Schliemann und Dörpfeld niemals zu ihren Resultaten gelangt. Die Enträtselung der Urzeit, die Entzifferung von Papyrossen und Palimpsesten, die systematische Inangriffnahme und Organisierung von Ausgrabungen verdanken wir in erster Linie bestehenden Analogieschlüssen. Als die französische Expedition J. de Morgans zu Anfang des Jahres 1902 aus dem Akropolishügel von Susa jenen Dioritblok ausgegraben hatte, der auf 49 Kolumnen die Gesetze Hammurabis enthielt, da wurde die gesamte gebildete Welt durch einen Analogieschluß in Atem gehalten, den Delitzsch in Gegenwart des deutschen Kaisers gezogen und auf die feinpointierte Wort-Analogie: Babel—Bibel zugespitzt hatte. Denn die Publikation des Professors V. Scheil „Code de Lois (Droit privé) de Hammourabi, roi de Babylone, vers lan 2000 avant Jésus-Christ", welche 1902 herauskam und noch im gleichen Jahre eine ganze Babel-Bibel-Literatur herausgetrieben hat (H. Winckler, Sam. Oettli, C. H. W. Johns, Joh. Jeremias, R. Dareste, Carl Stooß, G. Cohn, Die Gesetze Hammurabis, Rektoratsrede, Zürich, D. H. Müller, Die Gesetze Hammurabis und die mosaische Gesetzgebung, Wien 1903), dreht sich in ihrer logisch-methodologischen Wurzel — richtig verstanden

— um Sinn und Bedeutung, um Zulässigkeit und Grenzen von Analogieschlüssen. So gelangt D. H. Müller z. B. auf Grund eingehendsten Studiums und glücklicher Findergabe zu dem Ergebnis, daß die sachliche Gruppierung der Gesetze Hammurabis und der Gesetze Mosis unzweifelhafte Ähnlichkeiten, aber auch starke Differenzen bloßgelegt habe. „Daß eine gewisse Verwandtschaft zwischen beiden Gesetzen besteht und bestehen muß, dürfte man bei der Rassen- und Sprachenverwandtschaft beider Völker ohnehin voraussetzen. Es kommt aber darauf an, die Art und den Grad der Verwandtschaft festzustellen, und da gehen die Meinungen weit auseinander."

Dieses Auseinandergehen entspringt einem logisch-methodologischen Denkfehler, den Philologen heute leider nicht minder begehen als Naturforscher. Statt sich darüber klar zu werden, daß es sich bei einem Vergleich der Gesetzbücher Hammurabis und Mosis um Analogieschlüsse handelt, so daß man die so wichtige, in unser persönliches Kredo so tief einschneidende Vergleichung der beiden Gesetzbücher nur dann endgültig durchführen, zu einem allseitig befriedigenden, eindeutigen Ergebnis treiben kann, wenn man sich zuvor über Wesen, Tragweite und Beweiskraft von Analogieschlüssen schlüssig gemacht hat, arbeiten beide Parteien mit vorgefaßten Meinungen und werfen sich gegenseitig Details an den Kopf. Wie recht hatte doch Virchow, als er in öffentlicher Parlamentssitzung den empfindlichen Mangel an logischer Schulung im allgemeinen, insbesondere aber den logischen Defekt der vorwiegend nach der naturwissenschaftlichen Seite hin Ausgebildeten bitter beklagt und der Wiedereinführung eines obligatorischen Lehrkurses der formalen Logik das Wort geredet hat.[1]) Nur hätte sich Virchow nicht auf die Naturforscher zu beschränken brauchen. Auch unseren Philologen täte ein Collegium logicum, besonders ein Privatissimum über „Analogieschlüsse", dringend not.

Was die Gesetze Hammurabis mit mechanischer und organischer Staatsauffassung zu tun haben? Hier wie dort handelt es sich um die Anwendung von Analogieschlüssen! Und die Vergleichung von Bibel und Babel, von Moses und Hammurabi, welche wegen der daran sich knüpfenden konfessionellen Schlußfolgerungen einen wahren Sturm von links und rechts entfesselt hatten, ist — methodologisch betrachtet — nichts

---

[1]) Vergl. meine Abhandlung „Gedankenanarchie", An der Wende des Jahrhunderts, 1899, S. 287. Tübingen, Mohr.

anderes, als ein typischer Fall, ein förmliches Schulbeispiel für Zulässigkeit oder Nichtanwendbarkeit von Analogieschlüssen.

Versuchen wir daher, dem Wesen der Analogie etwas näher nachzuspüren. Die alten Logiker sahen in der Analogie mit Aristoteles eine Proportion. Alle Logiker stimmen bezüglich der Analogie in einem Punkte überein, darin nämlich, daß der Analogieschluß kein unmittelbarer, sondern ein mittelbarer Schluß ist, und zwar ein hypothetischer Schluß etwa nach dem Schema: Die Erde hat Bewohner
Mars ist der Erde ähnlich

Analogieschluß: Mars wird Bewohner haben.

Ein anderes, der Ethnologie entlehntes Beispiel eines Analogieschlusses führt Benno Erdmann (Logik I, S. 113) an:

Einige Naturreligionen sind wesentlich Ahnenkulte.
Einige entwickelte Religionen sind den Naturreligionen ähnlich.

Analogieschluß: Einige entwickelte Religionen werden wesentlich Ahnenkulte sein.

Die logische Detailfrage, ob Analogieschlüsse mit Syllogismen verwandt sind, die in einem Schlusse vom Allgemeinen auf das Besondere bestehen, oder mit Induktionen, welche umgekehrt vom Besonderen auf das Allgemeine schließen, oder endlich (mit Wundt) ohne scharfe Grenze in die auf Induktion gegründeten Subtumtionsschlüsse übergehen, bleibe hier als sachliche Sonderuntersuchung unerörtert. Ebensowenig vermögen wir an dieser Stelle der weiteren Spezialfrage nachzugehen, ob die Analogieschlüsse auf formaler, wirklicher oder nur theilweiser Identität beruhen. Wir halten hier vielmehr nur den Grundgedanken des Analogieschlusses fest, der auf das zielt, was beide Vergleichsglieder gemeinsam haben. Da gleiche Ursachen gleiche Wirkungen hervorrufen, so schließen wir, daß den gleichen Bestandteilen der beiden Vergleichsglieder auch gleiche Wirkungen entsprechen werden. Das berühmte Beispiel eines historischen Analogieschlusses hat uns Aristoteles (Anal. pr. II, 24) hinterlassen. Der Krieg der Thebaner gegen die Phocier war ein Übel. Die Kriege zwischen Athenern und Thebanern, wie zwischen Thebanern und Phociern sind Grenzkriege. Analogieschluß: Grenzkriege sind ein Übel. Und nun umgekehrt aus dem Allgemeinen auf das Besondere:

Der Krieg der Athener gegen die Thebaner ist ein Grenzkrieg.
Alle Grenzkriege sind ein Übel.
Analogieschluß: Der Krieg der Athener gegen die Thebaner ist ein Übel.

So vorbereitet treten wir nunmehr an die Frage heran: welche Analogien bestehen zwischen Staat und Organismus? Comte stellt zuerst die zutreffende Analogie auf: Solidarität der Teile. Diese Solidarität bringt Spencer, nachdem Schwann und Schleiden die Zelle entdeckt hatten, auf die Formel: Die Gesellschaft ist ein Organismus, weil der Organismus selbst eine Gesellschaft ist. Jedes menschliche Individuum stellt bereits eine „soziale Einheit", eine Art von Zweckeinheit in sich dar, sofern sein Zellenapparat keine mechanische, strukturlose Nebeneinanderlagerung von Zelle und Bindegewebe, von Muskeln, Sehnen, Nerven und Knochen bildet, wie ein zufällig zusammengeratener Kehrichthaufen oder selbst ein Polypenstock, sondern die menschlichen Gliedmaßen arbeiten durch zweckmäßige Strukturverhältnisse planmäßig ineinander. Ein Kehrichthaufen ist zufällig zusammengelagert, wie eine strukturlose Menschenmenge von Passanten, die sich auf einem Marktplatze zusammenfinden. Nicht so der menschliche Organismus und ebensowenig der staatliche. Hier wie dort verhalten sich die Teile zum Ganzen, die Vielheit zur Einheit nicht mechanisch wie ein zufällig aufgeschichteter Haufe, dessen Einzelbestandteile nur nebeneinander gelagert sind, aber nicht ineinandergreifen, sondern sie verhalten sich organisch wie Zweckeinheiten, deren Teile im Dienste des Ganzen in ständiger Wechselwirkung zu einander stehen. So hat Aristoteles (über die Seele, gegen Ende des dritten Buches) zuerst die Tätigkeiten und Teile des tierischen Lebens auf das Ganze als ihren bestimmenden Grund zurückgeführt. Cuvier hat den strengen Zusammenhang aufgedeckt, der zwischen der Nahrung und der Organisation eines Tieres besteht. Karl Ferdinand Becker begründet die organische Auffassung der Syntax, indem er Grammatik und Logik enger aneinanderrückt, sie als Zwillingsgeschwister ansieht und die Analogie beider darin erblickt, daß sie gleicherweise organisch wachsen. Das Denkmittel der Vergleichung kann selbst die exakteste Wissenschaft, ja diese am wenigsten entbehren. So nennt Mach die Vergleichung „das mächtigste innere Lebenselement der Wissenschaft . . . Die Physik lebt und wächst, wie jede andere Wissenschaft, durch die Vergleichung." Populärwissenschaftliche Vorlesungen, 3. Aufl., 1903, S. 266, und Ostwalds Annalen der Naturphilosophie, Bd. 1, 1901, S. 5 ff.

Ein physiologisches Gesetz besagt, daß Funktionen sich Organe schaffen. Die Tätigkeit des Sehens hat erst das Auge als vollendet angepaßtes Organ ausgebaut, ebenso hat die des Gehens die Gelenke zweckmäßig ausgestaltet. Tänzerinnen oder Berufsakrobaten bauen sich durch Übung und Gewöhnung ein stärkeres Muskelsystem aus. Jedes Organ aber ist ein „zweckverkündender Bau", der das Gesetz seiner Entfaltung in sich trägt. Es ergibt sich folgender Zirkel: erst bauen sich die Funktionen ihr Organ, dann schreibt das Organ den Funktionen ihr zweckmäßiges Ineinandergreifen vor. Die Analogie mit dem Staat ist an diesem Punkte geradezu verblüffend: erst konstituieren die von Hause aus unabhängigen Bürger durch ihre Funktion des sozialen Zusammenwirkens das Organ dieses zweckmäßigen Zusammenwirkens, den Staat, sodann lassen sie von eben diesem von ihnen geschaffenen Organ die Richtungslinien ihres gesamten sozialen Verhaltens vorschreiben. Erst organisieren sich die Menschen zum Staat, dann organisiert der Staat die Menschen.

Lautet also die Formel der mechanischen Staatsauffassung: der Mensch macht den Staat, und die der organischen: der Staat macht den Menschen, so sind beide Auffassungen im Rechte, aber in verschiedenen Stadien der Zivilisation. Im status naturalis, im vorstaatlichen Zustande, treiben die Funktionen des gesellschaftlichen Zusammenwirkens im Kampf um die Lebensfürsorge den Staat als ihr Organ des Zusammenwirkens aus sich heraus, aber — einmal gebildet — reguliert im status civilis die Zweckeinheit des Organes: Staat die Funktionen. Die mechanische Auffassung ist im Rechte für den Naturzustand, die organische im Rechte für den Kulturzustand; jene erklärt uns den Urzustand, diese die Geltung des Staates; jene zeigt uns die Entstehung, diese lehrt uns die Rechtfertigung des Staates. In diesen Grenzen aber ist der Analogieschluß zwischen Staat und Organismus zulässig, weil es sich in der Zweckeinheit und Solidarität des Organismus wie des Staates um eine „partielle Identität" handelt.

Spencer fügt als weitere Analogie zwischen Staat und Organismus Wachstum und Struktur hinzu. Dem biologischen Wachstum der Zellenaggregate laufe das soziologische Wachstum der Heerde zum Stamme und des Stammes zur Nation parallel. Ebenso findet er zwischen der Struktur des animalischen und sozialen Organismus folgende Analogie heraus: Der äußeren, dem Einfluß der Witterung ausgesetzten Zellschicht

entspricht der kriegerische, feindlichen Einfällen ausgesetzte Stand der primitiven Herde, der inneren, die Stoffe assimilierenden und verarbeitenden Zellschicht korrespondieren die feindlichen, arbeitenden Elemente der Herde, Frauen und Sklaven, welche für den Unterhalt der Herde sorgen. Endlich läuft dem Organsystem, besonders den Blutgefäßen, Handel und Verkehr parallel. Die Geltung dieser Analogien schränkt Spencer selbst ein, da er nicht vergißt, eine Forderung Bacos zu erfüllen, nämlich: die negativen Instanzen zu prüfen. Und diese negativen Instanzen reduzieren sich auf zwei Hauptunterschiede zwischen Staat und Organismus: Im tierischen Organismus sind die Teile (Glieder) mit dem ganzen Organismus (Körper) unmittelbar kohärent, direkt zusammengewachsen, während in der Zweckeinheit Staat zwar die menschlichen Interessen vereinigt sind, nicht aber ihr Körper. Dort ein räumliches Nebeneinander, hier ein räumliches Auseinander, das nur durch das Medium des sprachlichen oder schriftlichen Verkehrs ideell miteinander verbunden ist. Die zweite Kardinaldifferenz zwischen physischem Organismus und staatlichem Supraorganismus besteht darin, daß ersterer ein zusammenhängendes Zentralnervensystem, ein besonderes Sensorium habe, von welchem aus die Teile (Glieder) gelenkt werden, was beim Supraorganismus Staat zwar im Monarchen oder im Präsidenten der Republik, in Verfassung und Gesetzgebung punktiert angedeutet ist, aber recht eigentlich nur mittelbar und figürlich das Gehirn des Organismus substituieren kann.

Viel weiter noch als Spencer gehen Lilienfeld, Schäffle, Alfred Fouillée und René Worms in der Fortführung der Analogie. Nach Fouillée, dem Izoulet in den wesentlichsten Hauptzügen folgt, hat auch der Staat sein Gehirn, ein besonderes Sensorium, und das sind die nationalen Ideen, von denen ganze Völker in ihren politischen Handlungen geleitet werden. Wie zwischen den Nervenzentren eine hierarchische Abstufung von herrschenden und dienenden Zentren statthat, so ordnet sich der Staat nach Befehlenden und Gehorchenden, nach oberen und unteren Schichten. René Worms vollends findet (Organisme et société) alle Merkmale des lebenden Organismus im Staate wieder, als da sind: veränderliche Form, veränderlichen Inhalt, Heterogenität der Teile im Neben- und Nacheinander, endlich sogar Fortpflanzung, die er, drastisch genug, in den Tochtergesellschaften oder Kolonien wiederfindet[1]).

1) Paul Barth, Die Philosophie der Geschichte als Soziologie, 1897, S. 157.

Hat man sich indes an der Hand unserer Ausführungen über den Geltungsbereich von Analogieschlüssen Klarheit verschafft, so verlieren alle die losen, flüchtigen, spielerischen Ähnlichkeiten, welche Lilienfeld und seine Schule zwischen Staat und Organismus aufgedeckt oder richtiger ausgetiftelt haben, an logischer Beweiskraft. Ein solches Haschen und Jagen nach Bildern, Vergleichen und Metaphern mag sich im Roman vortrefflich ausnehmen, wo die konstruktive Phantasie den künstlerischen Wert der Analogie bestimmt, ist aber in wissenschaftlichen Untersuchungen, wo nur der logisch zulässige Gehalt der Analogie ernstlich in Betracht kommt, ganz verfehlt.

Von einer „partiellen Identität", wie sie der strenge, besonders der quantitative Analogieschluß fordert, kann nur in diesen drei, von Comte und Spencer hervorgehobenen Merkmalen die Rede sein: Solidarität, Wachstum und Struktur. Und innerhalb dieser Grenzen, aber auch nur innerhalb ihrer, ist die Analogie logisch zulässig. Aber wie jeder Analogieschluß — auch der streng quantitative — nur heuristischen Wert hat, und seine bindende Gültigkeit erst erhält, wenn Erfahrungstatsachen ihn stützen und bestätigen, so auch die „partielle Identität" zwischen der Zweckeinheit Mensch und der Zweckeinheit Staat. Der fertige Mensch gleicht ebenso wenig wie der fertige Staat einer Maschine, deren Zweckzusammensetzung und Bewegung erst von außen an sie herangebracht werden müssen, um ihre Einheit zu konstituieren, sondern einem zwecktätigen Organismus, der die bewegende Ursache von Innen heraus nach einem immanenten Plane erzeugt. Im Sperma ist der künftige Mensch, im Staat der künftige Bürger vorgebildet. Wie sich aus dem menschlichen Embryo nach festen phylogenetischen Gesetzen die künftigen Gliedmaßen herausbilden, so im künftigen Staatsbürger die menschlichen Handlungen. Dort assimiliert der menschliche Körper Nahrungsstoffe; er erwirbt durch Vererbung seinen anatomischen Bau und seine physiologischen Funktionen, welche ihm den Mechanismus und Chemismus seines Lebens regulieren; endlich findet er in seinen Instinkten das ungeschriebene Gesetz der Gattungserfahrung seiner Vorfahren vor, welche ihm Wegleitung für die Handhabung seines Trieb- und Affektlebens geben. Wie nun hier die Zweckeinheit Mensch bei günstigen Erhaltungsbedingungen aus dem Sperma in seine Gliedmaßen und Organfunktionen, in seine Instinkte und Sinnesapparate allmählich hineinwächst, so der künftige Staatsbürger in ihm in die Verfassung und Gesetzgebung, in

die soziale Gliederung und Ordnung seines Staates. Was dort Nahrung und Atmung für Stoffwechsel und Blutumlauf bedeuten, das verrichten hier Haus und Schule, geselliger Verkehr und Lektüre, Verordnungen und Gesetze. Durch Nahrung und Atmung assimiliert sich der Mensch die Stoffe, die er zum Leben, durch staatliche Einrichtungen die Motive, die er zum Handeln braucht.

Damit ist indes die Analogie erschöpft. Es geht nicht wohl an, auf Grund dieser Analogie die Handlungen des Menschen streng deterministisch einer mechanischen Naturkausalität zu unterwerfen, den Menschen also infolge biologischer Analogien zum einfachen „Naturwesen" zu stempeln, wie es Spencer tut. Die biologische Ordnung der Erscheinungen läßt sich auf den bloßen Analogieschluß von Solidarität, Wachstum und Struktur hin, den der menschliche Organismus mit dem Staat aufweist, durchaus nicht restlos auf die soziologischen Erscheinungen übertragen. Biologie und Soziologie sind nur partiell, aber nicht ganz identisch. Hat doch Spencer selbst zwei Grundunterschiede unter ihnen hervorgehoben. Es ist daher logisch falsch, die partielle Identität des Analogieschlusses in eine totale verwandeln zu wollen.

Richtig ist nur, daß Mensch und Staat eine Reihe gemeinsamer Züge aufweisen, so daß es zulässig, ja förderlich ist, diese gemeinsamen Züge zur Auffindung gemeinsamer Gesetzmäßigkeiten zu verwerten. Die wissenschaftliche Aufgabe der Analogie ist nach Mach, „heterogene Tatsachengebiete durch einheitliche Auffassung zu bewältigen." Aber die durch Analogieschlüsse gefundene Gesetzmäßigkeit wird erst dann auf volle Gültigkeit Anspruch erheben können, wenn sie von der Erfahrung bestätigt und verifiziert ist. Werden aber Staat und Organismus geradezu identifiziert, wie es in der Spencerschen Schule geschieht, so verwandeln sich soziologische Gesetze in Spezialfälle biologischer Gesetze — und zu dieser Verallgemeinerung, zu diesem a priori, sind wir auf Grund von Analogieschlüssen logisch nicht berechtigt. Gegen die streng organische Staatsauffassung legt also die Logik ebenso ihr entscheidendes Veto ein wie gegen die streng mechanische. Keine dieser einseitigen Theorien hält einer logischen Prüfung Stand. Und doch müssen sie, wie Zahl und Gewicht ihrer Anhänger beweisen, einen Schein von Recht haben, sonst könnten sie sich unter ernsten und tiefen Denkern, wie wir sie unter den Vertretern beider Extreme finden, unmöglich behaupten. Wir werden daher

den Versuch einer Synthese machen, nach welcher die mechanische Staatsauffassung gültig ist für den vorstaatlichen Naturzustand, die organische für den fertigen Staat im Kulturzustande.

V.

Die Lösung des Rätsels, warum die erlesensten Geister seit Plato (ἐγγύτατα ἑνὸς ἀνθρώπου ἔχει) immer wieder den Staat mit dem Menschen verglichen haben, so daß Physiologen, wie His z. B., die Parallele mit dem staatlichen Organismus sogar zur Veranschaulichung des menschlichen Organismus heranziehen, glaube ich — einer gelegentlichen Andeutung Hobbes' folgend — darin zu finden, daß der Staat wie alle menschlichen Werkzeuge und Institutionen ihrem letzten Ursprunge nach Organprojektionen sind. Schon Benjamin Franklin führte den Ursprung aller menschlichen Kultur darauf zurück, daß der Mensch im Unterschiede vom Tier ein „werkzeugschaffendes Wesen" ist. Ihm schloß sich der Mainzer Philosoph Ludwig Noiré an, der in einer Reihe eigenartiger, nicht gerade systemgerechter Werke den Andeutungen Franklins glücklich nachgegangen ist. In jüngster Zeit ist der Anthropologe Ludwig Woltmann diesen Gedankenspuren gefolgt und hat auf Grund dieses Franklin-Noiréschen Prinzips wertvolle Schlüsse für unsere gegenwärtige Staats- und Gesellschaftsauffassung gezogen. Der Physiker Wiener führte vor Kurzem in einer Rektoratsrede „über die Erweiterung der menschlichen Sinne" aus, daß wir mit fortschreitender Technik nahe daran sind, unsere Sinne ins Unermeßliche zu erweitern. So seien Teleskop und Mikroskop erweiterte und verfeinerte Augen, Telephon und Mikrophon erweiterte und verfeinerte Ohren. Endlich hat der Nationalökonom Karl Bücher in seiner grundlegenden Studie über „Arbeit und Rhythmus" den Zusammenhang zwischen Poesie, Musik und Tanz mit den menschlichen Arbeitswerkzeugen aufgedeckt.

Am schärfsten finde ich indes den Gedanken der Organprojektion, wonach der Mensch in seinem ersten Werkzeug sich selbst abgebildet, seine eigenen Organe verdoppelt und in Werkzeuge umgesetzt hat, in Kapps „Grundlinien einer Philosophie der Technik" ausgeführt. Danach werden gewisse Tätigkeiten des Mundes, der Faust, des Fußes, die der Mensch als Funktionen seines Leibes wahrnimmt, hinausprojiziert und in Werk-

zeuge umgebildet. Wie das Stumpfe, so führt Kapp aus, in der Faust vorgebildet ist, so die Schneide der Werkzeuge in den Nägeln der Finger und in den Schneidezähnen. Der Hammer mit seiner Schneide geht in der Umgestaltung in Beil und Axt über. Der gesteifte Finger mit seiner Nagelschärfe wird in technischer Nachbildung zum Bohrer, die einfache Zahnreihe findet sich wieder in Feile und Säge. Hammer, Beil, Meißel, Bohrer sind Urwerkzeuge, gleichsam die ersten Begründer der menschlichen Gesellschaft und ihrer Kultur.

Auch die Anfänge der Kunst beruhen auf Organprojektionen. Menschliche Gliedmaßen oder Werkorgane des Körpers werden in Stein und Holz umgebildet. Das Werkzeug wird so „ein Teil des Individuums, wie wir noch heute bei der gewöhnlichen Handarbeit beobachten können, wo jeder mit der eigenen Schaufel oder Hacke, dem eigenen Beil oder Schlägel am besten fertig wird" (Bücher). Es verlängert, erweitert und verschärft der Mensch in seinen Werkzeugen gerade diejenigen Eigenschaften, die für den Arbeitsprozeß am wichtigsten sind. Der Hammer ist, wie Bücher weiter ausführt, eine härtere und unempfindliche Faust, die Feile, das Grabscheit treten an Stelle der Fingernägel, die Ruderschaufel ist nur eine verbreiterte hohle Hand, die Mörserkeule ersetzt den stampfenden Fuß, der Reibstein die pressende Handfläche.

Sind erst diese Werkzeuge gebildet, so wirken sie auf den Menschen zurück. Der Mensch bildet zwar das Werkzeug, aber mehr noch bildet das Werkzeug den Menschen um. Die ältesten Arbeitsmaschinen ahmen freilich die Hand- und Armbewegungen des Menschen nach. So die ersten Hobelmaschinen die Stöße des Handhobels; die ältesten Sägewerke sind das Abbild der Handsäge u. s. w. Aber der arbeitende Mensch ist, wie Bücher betont, im Maschinenzeitalter nicht mehr Herr seiner Bewegungen und das Werkzeug sein Diener, sein verstärktes Körperglied, sondern das Werkzeug ist Herr über ihn geworden; es diktiert ihm das Maß seiner Bewegungen; das Tempo und die Dauer seiner Arbeit ist seinem Willen entzogen; der Mensch ist jetzt an den toten und doch so lebendigen Mechanismus gefesselt.

Wir haben bisher festgestellt, daß die ersten Werkzeuge aus Organprojektionen hervorgegangen sind und daß die verwickeltsten Maschinen nur Nachbildungen und Umformungen dieser Organprojektionen sind. Sobald sich die Werkzeuge zu einer gewissen Höhe und Vollkommenheit entwickelt

haben, beherrscht der Mensch nicht mehr sein Gebilde, sondern das Gebilde beherrscht ihn. Jetzt erinnere man sich der Einleitungsworte des Hobbesschen Leviathan: „die Kunst ahmt nicht bloß die Tiere nach, sondern auch das vornehmste derselben, den Menschen. Jener große Leviathan, welcher Staat heißt, ist ein Werk der Kunst und ein künstlicher Mensch, obgleich in Masse und Kraft dem natürlichen Menschen weit überlegen, da er zu dessen Schutz und Wohl erfunden worden ist." Der Staat ist danach eine Organprojektion, ein Werkzeug, das sich die Menschen nach ihrem eigenen Ebenbilde im Interesse ihrer Selbst- und Arterhaltung geschaffen haben. Nun erinnere man sich daran, daß der Wortsinn des griechischen Organon eigentlich „Werkzeug" heißt. Der Staat ist sonach das Organon, das Werkzeug, das sich die Menschen im Kampfe um die Selbstbehauptung selbst geschmiedet haben. Aber es ergeht ihnen damit ganz ähnlich wie bei allen ihren übrigen Werkzeugen. Erst konstruieren sie die Maschine, dann bildet das Maschinenzeitalter ihren Charakter um. Erst ahmen sie im Staat ihren eigenen Organismus nach. Ihren Kopf verdoppeln sie im Monarchen oder in der gesetzgebenden Gewalt, ihre Arme und Hände in der Exekutivgewalt, ihre Eingeweide im Nährstand. Aber der einmal gebildete Staat wirft sich zum Herrn des Individuums auf, wie die einmal gebildete Maschine den ganzen Typus menschlicher Arbeit umgestaltet. Anfänglich, bei der ersten Bildung von Gemeinschaften, heißt es bei Theodor Lindner (Geschichtsphilosophie, 1901, S. 182), war gewiß die Stellung des Individuums zum Ganzen wichtig; als sie fester wurden, wandten sich die Beziehungen und die Gemeinschaft bestimmte das Verhältnis des Individuums zu ihr.

Verstehen wir unter Staat mit Treitschke (Die Gesellschaftswissenschaft, 1859, S. 99) „die einheitlich geordnete bürgerliche Gesellschaft", so ist in diesem auf die Willenseinheit des Einzelnen gegründeten Staat ein neuer einheitlicher Träger aller dieser Willenseinheiten erwachsen. Vor Begründung des Staates war das Individuum allmächtig, nach Begründung desselben ist es der Staat, das einheitliche Subjekt des Willens Aller. Der Staat ist dann, mit Hobbes zu sprechen, (de cive, Cap. V, § 9) eine Person, deren Wille vermöge des Vertrags mehrerer Menschen als der Wille Aller gilt, und der daher die Vermögen und Kräfte der Einzelnen für den gemeinsamen Frieden und Erfolg verwenden kann.

Übrigens stehen Werkzeug und Staat nicht als einzige Beispiele für das interessante Phänomen da, wonach sich die Menschen durch eingeübte Funktionen Organe schaffen und hinterher durch ihre eigenen Organe gezügelt und gefesselt werden. Entstehen doch alle ihre Instinkte, die ihr vegetatives und animalisches Leben regulieren, zum großen Teile auch ihr Affektleben bestimmen, auf die nämliche Weise. Erst hinterläßt die Gattungserfahrung unzähliger vorangegangener Geschlechter in den uns vererbten Instinkten die angesammelte und in den Nervenzentren als potenzielle Energie aufgespeicherte Summe der eingeübten Gewohnheiten unserer Vorfahren, und hinterher lassen wir uns diese Instinkte als Regulatoren unseres Lebens und affektiven Handelns dienen. Genau so ergeht es uns mit den Sitten und Bräuchen, den von Wundt so genannten „sekundären Instinkten." Sitten sind „mechanisch gewordene zweckmäßige Tätigkeitsketten." Jeder Brauch, der durch lange Übung herrschend geworden ist, beruht seinem Ursprunge nach auf einem logischen Schluß. Hat sich aber erst ein solcher Brauch eingebürgert, durch gewohnheitsmäßige Übung stabilisiert, so wirft er sich zum Herrscher auf. Also genau derselbe Vorgang: erst schaffen Menschen Brauch und Sitte, hinterher schaffen Brauch und Sitte die Menschen um. Die Sitten sind, wie der leider zu früh verstorbene Kulturhistoriker Heinrich Schurtz vortrefflich bemerkt, aufgespeicherte Erfahrungen, von der Vorwelt bereits durchdachte Probleme, und wer ihnen mechanisch folgt, wird, ohne daß er seinen Verstand dabei zu Rate zu ziehen braucht, das Richtige treffen. Wie außerordentlich auf diese Weise der Geist abermals entlastet, der Daseinskampf erleichtert wird, ergibt sich von selbst.

Was hier von Bräuchen und Sitten gilt, darf doppelt und dreifach für den Staat in Anspruch genommen werden, der diese flüssigen Bräuche und Sitten zu stabilen Verordnungen und Gesetzen kondensiert und solchergestalt die vortrefflichste Waffe darstellt, die sich der Mensch im Kampfe um die Selbst- und Arterhaltung je geschmiedet hat.

Man wundere sich also nicht, daß Staat, Werkzeug und Mensch so merkwürdige Parallelen aufweisen. Der anthropomorphische Zug der Menschennatur ist eben ein durchgehender. Der Mensch verdoppelt sich im Werkzeug, in der Maschine, im Staate, ja sogar in seinen höchsten Verallgemeinerungen, in seinem Welt- und Gottesbegriff. Der Naturmensch wird von Instinkten, der Kulturmensch von Be-

griffen geleitet. Die Instinkte stellen die Gattungserfahrung der unbewußten, die Begriffe die der bewußten Sammeltätigkeit unserer Vorfahren dar. Und wenn wir heute gleich wissen, daß unsere am höchsten gewertete Begriffe sich erst mühselig und langsam an der Hand der rohesten und plumpsten Erfahrung gebildet haben, so verlieren sie durch diesen Einblick in ihren Werdegang nichts an ihrer Bedeutung und an ihrem Gewicht. Was verdanken wir Menschen alles unserer Fähigkeit zu messen, zu wägen, zu zählen! Und wie unbeholfen, ja täppisch waren die ersten Versuche, die uns alle diese Fähigkeiten allmählich beigebracht haben! Alle unsere Maße sind von Hause aus nichts anderes, als Organprojektionen. Unsere Daumenbreite ist der Zoll, unser Fuß ist das Modell für den „Schuh", die Elle bedeutet die Länge des Armes, die Klafter als Längsmaße bedeuten nichts anderes als die Entfernung der rechten und linken Ellenbogen bei horizontal ausgebreiteten Armen. Den Zeitbegriff entwickelten sie ganz konkret am konstanten Wechsel von Tag und Nacht, von Wind und Wetter, von Donner und Blitz, von Regen und Sonnenschein, von Winter und Sommer, späterhin von der jährlichen Bewegung der Sonne und den regulären Bewegungen des Mondes. Nicht anders stehts um den konkreten Ursprung unseres Zahlenbegriffs. Die paarweisen Organe (Hand, Auge, Ohr, Bein) führten zur Zwei. Das fünfgliedrige Zahlensystem ist von den Fingern einer Hand abgezogen; das herrschend gewordene, bei Indern und Phöniziern zuerst eingeführte dekadische Zahlensystem geht auf die zehn Finger der beiden Hände zurück; das vielfach noch gültige Vigesimalsystem (mit der Grundzahl 20) leitet seinen Ursprung offensichtlich von den Fingern an Händen und Füßen ab. So ist die Zahl 20 dort etymologisch gleichbedeutend mit „ganzer Mensch" und das Zahlwort 7 ist bei manchen Völkern so viel als „Zeigefinger." Selbst das Rückgrat aller wissenschaftlichen Gedankenverknüpfung, die Kategorie der Kausalität, ist verfeinerte Organprojektion; sie bildet sich konkret an der konstanten Aufeinanderfolge von Hammer und Amboß heraus.

Das alles beweist, daß der Ursprung unserer wichtigsten Orientierungsmittel in Maß und Zahl auf Organprojektionen zurückzuführen ist. Haben diese Organprojektionen eine gewisse Höhe der Vollkommenheit und eine gewisse Fertigkeit ihrer inneren Struktur erreicht, dann beginnen sie den Menschen, der sie geschaffen, zu beherrschen. Der präparierte Homunkulus wird Meister nnd treibt mit seinem Erzeuger allerhand Spuk

und Zauber. Erst kondensieren die Menschen ihre unbewußten Erfahrungen zu Instinkten, wie ihre bewußten zu Begriffen, und hinterher lassen sie sich von diesen ihren Gattungserfahrungen vorschreiben, wie sie handeln, ja selbst wie sie denken sollen. Die Erfahrungen des Handelns in Sitte und Brauch gerinnen zu Recht und Gesetz und führen durch ihre konstanten und kohärenten Zwecke zur Verbandseinheit: Staat. Die Erfahrungen des Denkens in Raum, Zeit, Zahl und Kausalität gerinnen zu Anschauungs- und Denkformen und erteilen in den Kategorien dem menschlichen Verstande jene logische Verfassung, unter deren Banne der Kulturmensch heute steht. Wie sich Brauch und Sitte zu Recht und Gesetz, Animismus und Fetischismus zu Religion und Moral verhalten, so der primitive Ursprung der Maß- und Zahlerfahrung zur formalen Logik. Der Staat schreibt dem entwickelten Kulturmenschen, der ebenso als Bürger in den Staat hineingeboren wird, wie als Besitzer eines von seinen Vorfahren physychologisch präparierten Zentralnervensystems in ein festes logisches Schema schon bei seiner Geburt eingebettet wird, vor, wie er handeln, die Logik befiehlt ihm, wie er denken soll. Dort ist die bewußte menschliche Gattungserfahrung über die zweckmäßigste Art des Handelns, hier die über die zweckmäßigste Art des Denkens niedergelegt. Unsere Auffassung läßt sich kurz dahin definieren: Wir sind Empiristen bezüglich des Ursprungs, aber Rationalisten hinsichtlich der Geltung des Staates.

Ferdinand Tönnies sagt einmal (über die Grundtatsachen des sozialen Lebens, S. 44): Der Staat ist das, was seine Bürger wollen, daß er sei, das, als was er gedacht wird; denn er ist seiner Natur nach ein pures Gedankending. Der Ursprung des Staates ist in dieser Definition richtig erfaßt, nicht aber seine Geltung. Daß der Staat als Kollektivbegriff wie jeder abstrakte Allgemeinbegriff ein „pures Gedankending" ist, steht außer Zweifel; aber soll damit angedeutet sein, daß die Menschen aus diesem „puren Gedankending" machen können, was sie wollen, so führt diese Schlußfolgerung völlig in die Irre. Die Kausalität ist, wie wir seit Hume wissen, auch ein solches „Gedankending", aber kein pures Gewohnheitserzeugnis, wie Hume annahm, sondern innere Gedankennötigung, wie Kant bewiesen hat. Es ist richtig, daß die Menschen erst die Kategorie der Kausalität behufs Orientierung über die Konstanzen im Durcheinander des Geschehens selbst gebildet haben, aber, einmal entstanden, ist die Kategorie der Kausaulität stärker als die Menschen, die

sie konstruiert haben. Der entwickelte Mensch ist jetzt der von ihm geschaffenen Denkform: Kausalität genau so untertan, wie der einzelne Bürger im konstitutionellen Staat der Verfassung unterstellt ist, die er als Mitkonstituent selbst geschaffen hat. Die Menschen stellen im Interesse der Denkökonomie, die ihrer Selbst- und Arterhaltung förderlich ist, das Allgemeine fest — Kategorien in der Logik, Gesetze in der Naturwissenschaft, Verfassungen im Staatsleben —, um hinterher jedes Einzelgeschehen unter dieses Allgemeine zu subsummieren. Wie das zur allgemeinen Anerkennung gelangte Denkgesetz, meinethalben die Kausalität, das logische Denken des Kulturmenschen vollkommen beherrscht und wie die von der Wissenschaft einhellig formulierten Naturgesetze die feste Richtschnur für unser Leben und Verhalten abgeben, so sind die Staatsgrundgesetze oder Verfassungen, trotzdem wir sie in demokratischen Staaten selbst ins Leben gerufen haben, für jeden von uns von bindender Gültigkeit. Bei den Halbkulturvölkern machen die Menschen den Staat, aber bei den Kulturvölkern macht der Staat die Menschen. Der Kulturmensch wird schon in ein festes logisches Denksystem hineingeboren, das ihm vorschreibt, wie er zu denken hat, zugleich aber, ob er will oder nicht, in ein festes Staatssystem, das ihm befiehlt, wie er handeln soll. Und mag auch alles Allgemeine seinem logischen Ursprunge nach, wie die Nominalisten wollen, durch Summation von Einzelerfahrungen im Begriff oder durch Zusammenlegung von Einzelwillen im Staat zu Stande gekommen sein (Hobbes), so geht der Geltungsbereich des zur allgemeinen Anerkennung gelangten Allgemeinen über alles Individuelle hinaus.

Das Einzelne wechselt, das Ganze bleibt; das Individuum stirbt, der Staat lebt; die Einzelglieder des staatlichen Organismus verkümmern; der Staat assimiliert sich neue Glieder. Der Staat ist das Dauernde im Wechsel, der ruhende Pol in der Flucht sozialer Erscheinungen. Adam Müller hat darum in seinen „Elementen der Staatskunst" im Gegensatz zu jenen staatsfeindlichen Individualisten, wie Wilhelm von Humboldt und später Herbert Spencer, den Staat treffend als „Totalität der menschlichen Angelegenheiten, ihre Verbindung zu einem lebendigen Ganzen" begriffen. Der Staat ist ihm nicht, wie Adam Smith und der späteren englischen Manchesterdoctrin, eine bloße Manufaktur, Meierei, Assekuranzanstalt oder merkantilische Sozietät; er ist die innige Verbindung des gesamten physischen und geistigen Reichtums, des gesamten inneren und äußeren Lebens einer Nation zu einem großen, energischen, unendlich bewegten

und lebendigen Ganzen. Die Einheit des Staates ist eine teleologische — eine Zweckeinheit; denn in ihm und nur in ihm schützt man sein Ich durch die Kraft aller zu einem Staate verbundenen Individuen.

Die Zweckeinheit: Staat reguliert jenes System von Hemmungsvorstellungen, dessen wir Menschen dringend bedürfen, um nicht blinde Sklaven unserer Triebe und Affekte zu bleiben. Dem Tiere und Naturmenschen werden diese Hemmungsvorstellungen durch Peitsche und Kandare — die Furcht — beigebracht, dem entwickelten Kulturmenschen aber suggeriert der Staat die Hemmungsvorstellungen abschreckend durch Polizei und Justiz, anfeuernd durch Ehre, Auszeichnung, Ruhm und Macht. Hemmungsvorstellungen zur Verhütung von Willkür und Zweckwidrigkeit des Handelns werden bei Naturmenschen durch Zwang und Dressur, bei Kulturmenschen durch Übung und Gewöhnung mechanisch. Dem idiotischen Rekruten vom Lande, der das rechte Bein vom linken nicht unterscheiden kann, werden die Quoten von Hemmungsvorstellungen, die er braucht, um in Reih und Glied zu stehen, Ordnung zu wahren und Disziplin zu beobachten, durch Drill und scharfes Kommando beigebracht; Offizieren hingegen wird die Taktik als Theorie vorgetragen und die auch hier erforderlichen Hemmungsvorstellungen zur Verhütung von Fehlern und Vergehen werden negativ durch blaue Briefe, positiv durch Beförderungen erzeugt. Alle Hemmungsvorstellungen, die allein ein geordnetes Zusammenleben von Menschen ermöglichen und gewährleisten, haben bei langem Gebrauch die Tendenz zum Mechanismus zu erstarren. Lange Übung und Gewöhnung machen die Hemmungsvorstellungen mechanisch.

Die teleologische Verbandseinheit Staat ist nun das Werkzeug, das sich die Menschen auf dem Wege der bewußten Gattungserfahrung geschaffen haben, um im Interesse ihrer Selbst- und besonders in dem ihrer Arterhaltung den Gesamtwillen über den Einzelwillen zu stellen. Wie die Naturgesetze die Atome oder Korpuskeln, die logischen Gesetze die Empfindungen, so regulieren die Rechts- und Staatsgrundgesetze die Bürger. Die Ordnung löst die Regellosigkeit, das Gesetz die Willkür ab. Und die Verbandseinheit Staat stellt sich uns solchergestalt als ein System von Zweckgesetzen dar, welche die Menschen durch Hemmungsvorstellungen, die sie den Bürgern vermittelst ihrer Institutionen in Recht und Sitte, in Moral und Religion planmäßig einschärfen, dahin bringen, zweckwidrige Handlungen zu unterlassen und zweckfördernde zu vollführen. Und wie bewußte Handlungen durch häufige Wiederholungen

automatisch werden — Gehen, Bewegung der Finger beim Klavierspielen usw. —, so macht der Staat aus dem normalen, vollsinnigen, zu keinen Exzessen neigenden Kulturmenschen einen Automaten zur Verrichtung gesellschaftlich zweckmäßiger Handlungen. Das ist das teleologische Daseinsrecht, zugleich aber auch die äußerste Grenze des staatlichen Eingreifens.

Wir gelangen somit zu folgendem Ergebnis. Die mechanische Staatsauffassung gilt vom Ursprung der Staatenbildung in den Gentes, Phratrien, Tribus, Clans, Sippen und Stämmen, bis hinauf zu den ersten Stadtstaaten; die organische Staatsauffassung hingegen gilt vom vollentwickelten Kulturstaat. Die täppischen, unbeholfenen Versuche zur Staatenbildung der Halbkulturvölker verhalten sich zu unseren Rechts- und Kulturstaaten etwa wie die plumpen Lettern Gutenbergs zu unseren Schnelldruckpressen. Die Ansätze zur Staatenbildung sind von Hause aus ebensogut Organprojektionen wie unsere heutigen Großstaaten. Wie sich indeß eine reiche Skala aufsteigender Zweckmäßigkeit offenbart von den paläolithischen oder neolithischen Nachahmungen unserer Gliedmaßen bis hinauf zu den wunderbar kraftersparenden Maschinen, so ist eine regelrecht aufgebaute Zweckmäßigkeitspyramide konstatierbar von der primitiven Verfassung der Gens zur Habeas-Corpus-Akta bis hinauf zu unserem heutigem Verfassungsleben. Man versteht jetzt, warum die organische Staatsauffassung so viele Anhänger zählt und woher die Übereinstimmungen zwischen Mensch und Staat stammen. Der Staat ist eben seinem Ursprunge nach Organprojektion d. h. ein erweiterter Mensch — daher die überraschenden Parallelen.

Man werfe uns nicht ein, daß man dem Menschen unmöglich zumuten könne, vor seinem eigenen Zweckgebilde, dem Staate, niederzuknien. Gleicht doch der Staat darin nur allen unseren höchsten Ideen und Idealen, die sich gleich dem Staat aus anthropomophischen Wurzeln ableiten lassen. Selbst der Gottesbegriff macht davon, wie ich zuletzt (Der Sinn des Daseins, Tübingen, Mohr, 1904, Seite 17) ausgeführt habe, keine Ausnahmen. Dieser psychologische Zirkel ist ein durchgängiger: erst projiziert der Mensch seine erhabensten Werke in den Gottesbegriff hinüber, dann läßt er sich den Widerschein dieses Gebildes als Muster seiner eigenen Lebensführung dienen. Erst wird Gott vermenschlicht, dann wird der Mensch vergöttlicht. Ebenso borgt der Mensch seine Organe dem Staat und überbindet ihm seine Ideale der Lebensführung,

und hinterher gestaltet er sein Leben nach diesem von ihm geschaffenen „puren Gedankending“ oder Gattungsbegriff. Aber gerade weil unsere Ideale menschliche Formungen sind und Forderungen des menschlichen Gattungsgeistes auf einen höchsten begrifflichen Ausdruck bringen, haben sie für uns den Wert weithin leuchtender Musterbilder. Denn das beste und höchste, was ein Volkstum, weiterhin ein Kulturſystem, noch tiefer gesehen das ganze Menschengeschlecht als gemeinsames Besitztum in sich trägt, hat es in seinen Idealen niedergelegt.

XI.

Energetischer Optimismus.

Bevor wir den Begriff des energetischen Optimismus analysieren, möchten wir der Frage näher treten: „Was heißt Philosophie?"

Definitionen sollen Gegenstand und Methode einer Wissenschaft auf den kürzesten, knappsten Ausdruck bringen. Gegenstand der Philosophie aber ist nicht mehr und nicht weniger als das ganze Universum, wie es sich in Natur und Geschichte offenbart, und die Methoden der Erfassung und Interpretierung dieses Universums wechseln mit der wissenschaftlichen Geschmacksrichtung einzelner Zeitalter. Das Altertum philosophiert more dialectico, das Mittelalter more theologico, die Neuzeit bis Leibniz more geometrico, Kant und seine Schule more critico, die Naturphilosophie der Gegenwart endlich more biologico. Man hat darum auch gesagt, die Spezialität der Philosophie sei ihre Universalität, sie stelle gleichsam den Klavierauszug des Orchesterstücks — Welt genannt — in sich dar (Hebler). Mit dem alten, von Telesius und Baco bevorzugten Schulbeispiel wird man danach die Philosophie weder mit der Ameise, noch mit der Spinne, sondern mit der Biene vergleichen, welche von Blume zu Blume flattert, überall das Mark (Nectarion) aufsaugt, also das Beste und Gehaltvollste, den Succus in sich aufnimmt und zu Honig verarbeitet. Das ist die rein intellektualistische Auffassung. Danach ist Philosophie nicht die Kunst der Künste, sondern die Wissenschaft der Wissenschaften, der „Inbegriff aller wissenschaftlichen Erkenntnis" (Paulsen). In der gleichen Linie liegt das Bestreben Comtes, die Philosophie als „vollständig vereinheitlichte Erkenntnis" zu begreifen, sowie die Definition Wundts: „Die allgemeine Wissenschaft, welche die

durch die Einzelwissenschaften vermittelten allgemeinen Erkenntnisse zu einem widerspruchslosen Systeme zu vereinigen hat."

Diese intellektualistische Definition der Philosophie betrachtet nur die theoretische Seite des philosophischen Denkprozesses und nimmt weder auf die praktische Tendenz noch auf den praktischen Wert der Philosophie gebührende Rücksicht. Der reine Erkenntnisdrang, das aristotelische ἐπὶ τὸ θαυμάζειν, ist es, was eine Philosophie als Wissenschaft gebiert. Es handle sich lediglich um eine „Erkenntnis des Seienden", wie Plato, oder der „Ursachen und Prinzipien der Dinge", wie Aristoteles definiert. Mit dieser aristotelischen Auffassung gehen viele neuere Philosophen einig. Überweg sagt kurzweg: „Die Philosophie ist die Wissenschaft der Prinzipien," Eduard Zeller: „sie stellt die letzten Zusammenhänge alles Seins dar." Auf den gleichen Ton ist Leibnizens Definition der Philosophie als Studium sapientiae, Fichtes „Wissenschaftslehre", Hegels „denkende Betrachtung der Gegenstände", vollends Herbarts „Bearbeitung der Begriffe" gestimmt. Damit stimmt Hamiltons „science of knowledge" und die Definition der französischen Ideologen überein: „Analyse de l'entendement humain."

Dieser rein theoretischen Ausdeutung der Aufgaben und Ziele der Philosophie steht von Alters her eine vorwiegend aufs Praktische gerichtete Tendenz gegenüber. Wie die Philosophie der Antike überhaupt vom Problem des Seins zu dem des Erkennens überging und von diesem sich dem des Handelns zuwandte, so verschob sich ihr ganz naturgemäß das Bild der Philosophie vom Theoretischen ins Praktische. Physik und Logik treten mit der von Sokrates inaugurierten praktischen Tendenz in den Hintergrund, um der Ethik den Platz frei zu machen. Schon die Stoiker definierten die Philosophie als „Wissenschaft der göttlichen und menschlichen Dinge", Seneca gar direkt als „studium virtutis", worauf Epikur die Philosophie als „vernünftiges Streben nach Glückseligkeit" auffaßte. Nicht Belehrung also, sondern Gemütsbefriedigung falle ihr als vornehmste Aufgabe zu. Die deutsche Aufklärung jubelt dieser epikureischen Begriffsbestimmung zu, ohne in ihrer jungfräulichen Unberührtheit mit philosophie-geschichtlichen Kenntnissen zu ahnen, daß ihre eigene Wertung der Philosophie schlank und blank epikureisch sei. Mit dürren Worten weisen die Nikolai, Mendelssohn, Engel e tutti quanti der Philosophie die Aufgabe zu „Anweisung zum seligen Leben" zu geben, kurz „Glückseligkeitslehre" zu werden. Danach ist das „sum-

mum bonum“ die Kardinalfrage der Philosophie. Sie wird zur Güterlehre bei den einen, zur Wertlehre bei den anderen.

Als „Lebenskunst auf wissenschaftlicher Grundlage“ oder als „Kunstlehre (Theorie) der Lebensführung“ (ars vitae) hat in allerjüngster Zeit August Döring die Philosophie aufgefaßt. Döring scheut weder das Odium Epikurs, noch das der deutschen Aufklärung. Gleich jenen bezeichnet er die Philosophie rund und nett als „Glückseligkeitswissenschaft oder Güterlehre“, als „Lehrerin des Lebens“. Diese Aufgabe wurde sonst der Religion zugewiesen. Und Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts“ hat uns in monumentalen Linien vorgeführt, wie sich die großen historischen Religionen der Aufgabe unterzogen haben, Lehrerinnen des Lebens, Erzieherinnen der Völker zu sein. Will man aus der Philosophie eine reine Güterlehre oder Lehrerin des Lebens machen, so verfahre man ganz konsequent wie Proklus, der es vorzog, der Philosophie den Namen Theologie zu geben. Das konnte jedoch Dörings Absicht nicht sein. Auch er wird die Philosophie als Weltweisheit und nicht als Gottesgelahrtheit charakterisieren wollen.

Haben nämlich Kirche, Staat und Gesellschaft sich der menschlichen Lebensführung bemächtigt, die erste durch Dogma und Zeremoniell, die zweite durch Verfassung und Gesetz, die dritte durch Brauch, Sitte und Takt; welcher Rest bliebe da noch der Philosophie übrig. Solle sie sich von den kärglichen Brosamen sättigen, die von der reich besetzten Tafel jener drei Lebensmächte abfallen? Verwickelter wird die Fragestellung noch, wenn man beobachtet, wie sich aus dem Schoße der Philosophie ein Kind nach dem anderen zu eigenem Dasein emporringt, um hinterher respektwidrig gegen die Stammutter Philosophie aufzubegehren und auszuschlagen. Grammatik und Philologie sind ebenso aus der Philosophie hervorgegangen, wie Physik und Physiologie oder in jüngerer Zeit Nationalökonomie und Soziologie. Jetzt hat jeder Zweig in Natur und Geschichte seine eigene Disziplin. Die Erde, ja das ganze Planetensystem — sie sind wissenschaftlich aufgeteilt. Es geht uns wie jenem Poeten Schillers, der bei der Verteilung der Erde zu spät gekommen ist. Während wir über die Quiddität, Entität und Haecceität herumphantasierten und uns die Köpfe blutig schlugen, eroberten die Spezialwissenschaften eine Provinz des Weltalls nach der anderen. Jede andere Wissenschaft hat ein Objekt, dessen Bearbeitung ihr und nur ihr obliegt. Nur die Philosophie hat sich, so wird vielfach geglaubt, in traumver-

lorener und weltvergessener Zerstreutheit einen Gegenstand nach dem anderen aus den Fingern gleiten und wegeskamotieren lassen, so daß es einem Vertreter der Philosophie, Richard Wahle, beifallen konnte, ein Buch unter dem Titel zu schreiben: „Das Ganze der Philosophie und ihr Ende. Ihre Vermächtnisse an die Theologie, Physiologie, Ästhetik und Staatspädagogik." Wahle möchte der Philosophie „kein Ende mit Schrecken bereiten, wohl aber eine sanfte Liquidation" ermöglichen. Solchen Anwandlungen gegenüber sei an ein gutes Wort von Windelband erinnert: „Die Philosophie ist wie der König Lear, der all sein Gut unter seine Kinder verteilte und es sich nun gefallen lassen muß, als ein Bettler auf die Straße geworfen zu werden."

So nahe stehen Leben und Tod, Himmel und Hölle, Sieg und Untergang neben einander. Für Hegel war die Philosophie der krönende Abschluß der Weltpyramide, die „sich selbst denkende Idee". Eines seiner letzten Worte, mit denen Hegel seine Vorlesungen über Geschichte der Philosophie geschlossen hatte, lautete: „Nichts ist verloren, alle Prinzipien sind erhalten, indem die letzte Philosophie die Totalität der Formen ist." Und ein heute lebender Philosoph schließt sein genanntes Werk mit den Worten: „Möge die Zeit anbrechen, in der man sagen wird, einst war Philosophie." Dort anthrozentrische Hybris, hier kleinmütige Verzagtheit. Dort ist Philosophie die stolze Herrin der Welt, welche den anderen Wissenschaften Krone und Szepter austeilt, hier eine verschrumpelte Megäre, die das Gnadenbrot der exakten und historischen Wissenschaften ißt, um ihre letzten Tage im „Austragsstübel", in der Altersecke geduldeter Beschaulichkeit zu beschließen.

Wir teilen weder den enthusiastischen Optimismus Hegels, noch den zersetzenden Pessimismus Wahles. Für uns ist Philosophie die vollständig vereinheitlichte Erkenntnis eines jeden Zeitalters. Da die Erkenntnisse und Einsichten sich jeweilen ausweiten und vertiefen, eben damit aber komplizieren, so wird die Aufgabe der Philosophie, in die Vielheit der Erkenntnisse die Einheit der Einsicht zu bringen, von Tag zu Tag schwieriger. So lange nun Erkenntnis auf Erden gesucht, die Wahrheit erstrebt, die Gesetzeseinheit im Weltganzen gefordert wird, genau so lange wird es eine Philosophie geben. Und deshalb möchte ich an dieser Stelle der Zuversicht Ausdruck geben, daß die Philosophie als führende Wissenschaft Bestand haben wird, so lange es ein Kultur-

ſyſtem gibt. Erſt der letzte Menſch auf Erden wird der letzte Philoſoph ſein.

Die Aufgabe der Philoſophie iſt ein Sollen, kein Sein. Die Welt iſt uns nicht gegeben, ſondern aufgegeben, ſagt Fichte. Jede erreichte Stufe der Philoſophie iſt nur ein Schemel zum Aufſtieg zur nächſthöheren Stufe. Die Philoſophie iſt keine verwirklichte Idee, ſondern ein ſtändig anzuſtrebendes Ideal. Darum hat jedes Zeitalter ſeine Philoſophie. Die Geſetzeseinheit, welche die Philoſophie anſtrebt, kann nur von der jeweilig erklommenen Höhe der Erkenntnis aus konſtruiert werden. „Die Erfüllung der Idee einer Univerſal- oder Allwiſſenſchaft liegt am Ende der Zeiten“ (Riehl). Der zuſammenhaltende Faden, an welchem alle Einzelerkenntniſſe der Spezialwiſſenſchaften aneinandergereiht werden, iſt die Einheitsdeutung des Weltgeſchehens. „Die Einheit iſt der Polarſtern der wiſſenſchaftlichen Weltbetrachtung“ (Riehl). Die moniſtiſche Tendenz liegt der Philoſophie ſeit ihrem Anbeginn im Blute. Was waren die Hylozoiſten anderes als Moniſten des Stoffes? Den Dualismus, wie ihn Anaxagoras, Ariſtoteles und Descartes vertraten, verträgt die Philoſophie auf die Dauer nicht. Selbſt die Kantiſche Spaltung von Sinnlichkeit und Verſtand, von Erſcheinung und Ding an ſich, vom Phänomenon und Nonmenon, konnte ſich nicht lange behaupten. Schon Kants nächſter Schüler, Joh. Gottlieb Fichte, gab dieſen Dualismus preis und begründete jenen Bewußtſeinsmonismus, der ſich heute ein philoſophiſches Katheder nach dem anderen erobert.

Schon im Jahre 1872 erklärte Alois Riehl (Über Begriff und Form der Philoſophie) die Fichteſche Definition der Philoſophie für die heute noch gültige. Das Carteſianiſche sum cogitans erhält erſt von Fichte ſeine höchſte univerſaliſtiſche Ausprägung. „Philoſophie iſt Bewußtſeinslehre“. Sie iſt eine wiſſenſchaftliche Erforſchung des Bewußtſeins, ſeiner Gegenſtände und Geſetze. Und in der Geſchichte der Philoſophie wird dieſe ſich ihrer Aufgabe erſt bewußt. Die Philoſophie bleibt ſomit für Riehl „Führerin des Lebens und der Geſchichte zu ihren idealen Zielen.“ Hier findet alſo eine Syntheſe zwiſchen ihrer theoretiſchen Bedeutung als Wiſſenſchaftslehre und ihrer praktiſchen Wirkſamkeit als Führerin des Lebens ſtatt, wie ſie von Fichte vorgebildet und letztlich von Wundt nachgebildet worden iſt. In ſeiner „Einleitung in die Philoſophie“ (1901) definiert Wundt: „Der Zweck der Philoſophie beſteht überall in der Gewinnung einer allgemeinen Welt- und Lebens-

anschauung, welche die Forderungen unserer Vernunft und die Bedürfnisse unseres Gemüts befriedigen soll."

Sein schönes Buch „La philosophie de Fichte" (1902) beschließt Xavier Léon mit einem feinsinnigen Kapitel „Les rapports de la philosophie de Fichte avec la conscience contemporaine". Léon hätte darin viel weiter gehen können, als er in Wirklichkeit gegangen ist. Fichte steht uns heute in seiner Definition der Philosophie so nahe wie irgend ein Denker der Vorzeit. Unsere Naturphilosophen der Gegenwart schulden Fichte ihr Bestes. Und wenn sie, wie Ratzenhofer z. B., den Namen Fichtes kaum kennen, so treffen sie mit ihm aus Gründen, die ich später entwickeln werde, in entscheidenden Punkten zusammen. Aber auch unsere Logiker und Erkenntnistheoretiker rekurrieren heute auf Fichte. Manche von denen, die als Neokantianer eingesetzt haben, sind heute bei Fichte angelangt, und zwar nicht nur beim Autor der „Sittenlehre", sondern auch beim Verfasser der „Wissenschaftslehre". Denn Fichtes Wissenschaftslehre ist im wesentlichen eine „Geschichte des Bewußtseins", und so faßt denn auch Riehl die Philosophie als Wissenschaft durch historische Methode auf, so daß nach ihm alles Philosophieren, das nicht historisch verfährt, vergeblich bleiben müsse.

Energischer noch als Riehl strebt ein zweiter führender Geist unserer philosophischen Gegenwart, Wilhelm Windelband, Fichte zu. Hatte schon Fichte das Sein in ein Sollen aufgelöst, somit den von Kant angestrebten Primat der praktischen vor der theoretischen Vernunft bis zur äußersten Konsequenz verfolgt, so gelangt Windelband in den Präludien (Was ist Philosophie?), 2. Aufl., 1903, zu dem Resultat: Philosophie ist „die kritische Wissenschaft von den allgemeingültigen Werten". Alle anderen Wissenschaften urteilen, Philosophie allein beurteilt. Eben damit hat sie einen besonderen Gegenstand, nämlich: „Das Objekt der Philosophie bilden die Beurteilungen." So beurteilt sie wahr und falsch in der Logik, gut und schlecht in der Ethik, schön und häßlich in der Ästhetik. Logik, Ethik, Ästhetik sind nach Windelband im eigentlichen Sinne die drei Grundwissenschaften der Philosophie. Während die übrigen Wissenschaften, die exakten wie die historisch-philologischen, theoretische Urteile fällen, ohne sich um Wert und Unwert dieser Urteile für den Menschen im geringsten zu kümmern, legt die Philosophie in alle Wege den Maßstab der Beurteilung an. Wir zielen all überall auf Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit dieses Beurteilungsmaßstabes, aber

„diese Allgemeingültigkeit ist keine faktische und diese Notwendigkeit keine kausale.“ Die Allgemeingültigkeit philosophischer Beurteilungen ist vielmehr eine ideale; „keine, welche wirklich ist, sondern eine, welche sein sollte.“

Diese Welt der Werte und diese Unendlichkeit des Sollens weisen ebenso auf Fichte hin, wie das von Windelband in den Vordergrund gestellte „Normalbewußtsein.“ Es ist dies eine Parallelerscheinung zum Kollektivwillen Wundts, mehr noch zum νοῦς ποιητικός des Aristoteles. Aber auch Kant spricht ganz in diesem Sinne von einem „Bewußtsein überhaupt.“ Von hier war Fichte in seinem Uebergang vom Einzel-Ich zum All-Ich ausgegangen, von der Metaphysik der Dinge zur Metaphysik des Wissens, und hier setzt dann auch Windelbands „Normalbewußtsein“ ein. Ihm ist „die Philosophie nichts anderes als die Besinnung auf dieses Normalbewußtsein, als die wissenschaftliche Untersuchung darüber, welche von den Inhaltsbestimmungen und Formen des empirischen Bewußtseins den Wert des Normalbewußtseins haben. „Die Philosophie als Wissenschaft vom Normalbewußtsein befaßt ein System von Normen in sich, welche erst den Wert des Wirklichen bestimmen.“ Anders ausgedrückt: „sie ist die Wissenschaft von den Prinzipien der absoluten Beurteilung.“ Damit ist sowohl der Gegenstand wie die Methode der Philosophie aufs Schärfste gekennzeichnet.

Windelband sieht indes am Schlusse seiner ingeniösen Abhandlung ein, daß dieses absolute Normalbewußtsein Sache des persönlichen Glaubens und nicht der wissenschaftlichen Erkenntnis sei. Wer den Sprung vom Einzel-Ich zum All-Ich nicht mitzumachen vermag, der bleibt auf dieser Seite des Flusses, in der Welt des Relativen stehen, denn keine Brücke führt hinüber in das gelobte Land des Absoluten. Die Philosophen vom rechten Ufer, welche das Absolute schon erreicht haben, müssen uns armseligen Bewohnern des linken, die wir sehnsüchtig zum jenseitigen Ufer hinüberschielen, schon gestatten, uns hier philosophisch einigermaßen wohnlich einzurichten. Auch wir bewundern das Genie Fichte's und stimmen in den großen Chor der Fichte-Verehrer, der im einsetzenden zwanzigsten Jahrhundert sich aufgetan hat, rückhaltlos ein. Nur schlagen wir einen Weg zu Fichte ein, der — horribile dictu — über Feuerbach geht.

Wir halten Religionen so gut wie Philosophiesysteme für Vermenschlichungen, für Übertragungen und Projizierungen menschlicher

Eigenschaften auf das Außen, heiße diese nun: Materie, Welt oder Gott. Der Materie legen wir die eine menschliche Eigenschaft: Körper, Gott die zweite menschliche Eigenschaft: Geist bei. Anthropomorphismus ist das eine so gut wie das andere. Nur fügen wir hinzu: ein notwendiger, ein unausweichlicher Anthropomorphismus.

Derselbe Anthropomorphismus ist auch am Werke, wenn wir die eigene — sei es mit Kant wirkliche, sei es mit Hume eingebildete — Ich-Einheit nach Außen projizieren und den „Weltbegriff der Philosophie", wie Kant ihn nennt, oder den „menschlichen Weltbegriff", wie er bei Avenarius heißt, auf das Universum übertragen. Die Einheit von Natur und Geschichte, wie sie Herder's „Ideen" etwa auferbauen, ist ein Duplikat jener Ich-Einheit, die Jedermann an sich selbst beobachtet und darum geneigt ist, zu generalisieren, in die Außenwelt zu verlegen und dem Kosmos zu borgen. Wer den Begriff „Welt" bildet, hat die eigene Ich-Einheit durch Selbstverdoppelung, durch Übertragung der eigenen Einheit auf die Summe aller Nicht-Iche begrifflich vollzogen. Diese psychologische Notwendigkeit, die eigene Einheit auf das Weltganze zu übertragen, gebiert den Monotheismus in der Religion, den Pantheismus in der spekulativen, den Monismus in der positivistischen Philosophie. Aber diese Projektion der Einheit des Subjekts in die (angenommene) Einheit des Objekts ist eine metaphysische Annahme, welche strenge Anhänger des Positivismus, die den Boden der Tatsachen nicht verlassen wollen, nicht mitmachen dürfen. Will die Philosophie eine empirische Wissenschaft sein und bleiben, dann darf sie die Einheit von Subjekt und Objekt, von Geist und Natur, von Denkgesetzen und Naturgesetzen nicht a priori voraussetzen, wie Comte und Spencer, sondern a posteriori durch Systematisierung aller wissenschaftlichen Einzeldisziplinen vermittelst der komparativen Methode allmählich gewinnen.

Die Natur, das Nicht-Ich Fichte's, das Ding-an-sich Kant's, ist eben das Reich der Gesetze, die Geschichte hingegen das Reich der Zwecke. In der Natur herrscht Kausalität, in der Geschichte Finalität. Die Naturgebilde entwickeln sich mechanisch, die geschichtlichen Gebilde teleologisch. Das Naturgeschehen läuft nach der mechanischen Kausalformel von Ursache und Wirkung ab, das Sozialgeschehen nach der teleologischen Kausalformel von Zweck und Mittel. Die Bewegung in der unbelebten Natur ist eine streng mechanische, nach der Formel: Causa aequat

effectum, die Bewegung der lebenden Zelle hingegen ist eine zwecktätige, der Selbsterhaltung angepaßte. Struggle for life und survival of the fittest sind nicht mechanische, sondern teleologische Prinzipien. Da die Kulturwissenschaft mit Menschen, also mit Lebewesen höchster Potenz zu tun hat, gehorcht sie keiner mechanischen Formel, wie Physik, Astronomie oder Chemie, sondern einer teleologischen Formel wie die Biologie. In der anorganischen Natur herrschen Gesetze, in der lebendig organischen hingegen teleologische Tendenzen, Conatus, impetus, tendances, wie man sie früher nannte, Dominanten, wie sie heute der Biologe Reinke nennt.

Deshalb ist für die Philosophie die schon von Hobbes befürwortete Einteilung in natural und social philosophy durchaus geboten. Heißt Philosophie, wie Comte und Wundt sie definieren, vereinheitlichendes oder gar vollständig vereinheitlichtes Erkennen, so ist dieser Vereinheitlichungsprozeß der Philosophie ein doppelter: mechanisch-kausal für die Naturwissenschaften, teleologisch-kausal für die neuerdings so genannten Kulturwissenschaften. Was man nämlich früher Geisteswissenschaften nannte, alles das faßt man heute unter der Bezeichnung Kulturwissenschaft zusammen. Darnach zerfällt die Philosophie in zwei Hauptteile: Naturphilosophie, welche die mechanischen Zweckgesetze menschlicher Handlungen, Beziehungen und Institutionen zu vereinheitlichen und zu systematisieren hat. Der Metaphysik fällt alsdann als letzte Aufgabe die Lösung der Frage zu, wie die mechanischen Naturgesetze, die den Kosmos beherrschen, letzten Endes mit jenen Zweckgesetzen zusammenhängen, welche die menschliche Gesellschaft regeln. Dort befragen wir Astrophysik, Chemie, Physik und die exakten Wissenschaften, hier studieren wir vermittelst vergleichend-geschichtlicher Methode alle historisch-philologischen Einzelwissenschaften. Aber die Methode ist hier wie dort empirisch-induktiv, vom Einfachen zum Komplizierten, von der Vielheit zur Einheit allmählich aufsteigend.

Auf diesem Wege gelingt es der Philosophie, den orbis terrarum abzuzirkeln, zugleich aber den globus intellectualis nach allen Seiten zu vermessen, also eine Art von Topographie des Universums in Natur und Geschichte zu vollenden. Die Gesetzeseinheit in Natur und Geist aufzudecken und systematisch darzustellen, wo die übrigen Wissenschaften nur Fragmente von Einsichten, Splitter von Theorien, gleichsam Aphorismen von Gesetzesmäßigkeiten bieten, das ist die Bestimmung der

Philosophie. Sie soll die Ich-Einheit vollbewußt auf das Universum übertragen, indem sie die disjecta membra der Einzelwissenschaften, die zersprengten Trümmer von Einzeleinsichten und Erkenntnissen der Spezialwissenschaften methodisch sammelt, systematisch gliedert und zur höchsten Vollendung einer Gesetzeseinheit in Natur und Geist steigert. Daß sie infolge dieser Gesetzeseinheit auch die Gemütsbedürfnisse befriedigt, ist ein Nebenerfolg, eine erwünschte Wirkung, aber weder ihre Aufgabe, noch ihr Zweck.

Dieser „Gesetzeseinheit" stehen wir augenblicklich näher, denn je. Als Galvani die tierische Elektrizität und Kaspar Friedrich Wolff den Parallelismus im morphologischen Bau von Fledermaus und Pflanzenblatt entdeckte, da wurde Goethe auf seine „Metamorphose der Pflanze" und Schelling auf jene Identitätslehre (Gesetzeseinheit) geführt, welche die Naturphilosophie Jahrzehnte hindurch beherrschte. Heute vollzieht sich ein analoger Prozeß. Hertz hat in der Physik geleistet, was Goethe in der Botanik. Er hat Licht, Wärme und Elektrizität in streng demonstrativer Weise als zusammenhängend erwiesen. Und so erklärt sich, daß die Naturforscher neuerdings scharenweise der Philosophie zuströmen. Sie suchen die Gesetzeseinheit. Und wir heißen sie mit offenen Armen willkommen. Wir wollen zusammenwirken, die Gesetzeseinheit im Universum aufzudecken.

Die Philosophie der Gegenwart ist daher Monismus, das heißt: Einheitsdeutung alles Weltgeschehens. Bei Cohen nimmt dieser Monismus die Form eines platonisch-kantischen Idealismus mit einem starken Einschlag von Mosaismus an. Bei Haeckel tritt uns dieser Monismus, besonders in den „Welträtseln", in streng biologischer Fassung entgegen, wobei ich auf den billigen Triumph gerne verzichte, Haeckel als Materialisten zu denunzieren, um ihn dem papierenen Scheiterhaufen zu überantworten, den die ästhetische Plebs aller Zeiten für irgend einen Popanz in Bereitschaft hält. Das „anathema sit" steckt den vulgären Instinkten förmlich im Blut. Das Meer niedriger Leidenschaften rast immer, und die bestialische Zerstörungswut nicht des Übermenschen, wohl aber des Untermenschen in uns will sein Opfer haben, gleichviel, ob der Gegenstand dieses Opfers auf der äußersten Rechten oder auf der äußersten Linken steht. Heiße die Parole nun „der Jude wird verbrannt" — — oder „der Materialismus wird verbrannt" — einerlei, wenn nur überhaupt etwas verbrannt wird. Die gemeine Schaulust will brennen

sehen, sei es auf orthodoxer Seite den Radikalen, sei es auf radikaler den Orthodoxen; aber brennen soll der Scheiterhaufen, sonst kommt der Vulgus nicht auf seine Kosten. Der Scheiterhaufen als Symbol der Intoleranz, sein Prinzip, seine Daseinsberechtigung oder, um eine Kantisch-Hegelsche Wendung zu parodieren, der Scheiterhaufen an und für sich, das ist das horrendum pudendum alle Philosophie.

Es ist mir natürlich nicht unbekannt, daß neben den monistischen Grundtönen der „Philosophie der Gegenwart" eine bemerkenswerte Reihe dualistischer Obertöne mitschwingen. Aber ich beschränke mich in gewollter Einengung meines Themas auf die monistische Philosophie in jenen Schattierungen, wie sie heute rivalisierend zu Tage treten. Haeckel wie Cohen sind in gleichem Grade Wahrheitssuchende. Ein Scheit zum Autodafé Haeckels — augenblicklich beliebter Sport philosophischer Schreihälse — wird man von mir nicht erwarten dürfen. Jeder von beiden sucht redlich und unverdrossen nach der Wahrheit: Cohen in der Studierstube, Haeckel im Laboratorium. Daß sie nun verschiedene Wahrheiten finden, da sie an verschiedenen Orten suchen, darf uns nicht wundernehmen. Nicht, was beide trennt, ist ein Argument gegen sie, sondern was sie eint, ist ein Beweis für die Richtigkeit jenes Schnittpunktes, in welchem sich zwei solcher grundsätzlicher Gegenfüßler wie Cohen und Haeckel begegnen, und dieser Schnittpunkt heißt: Monismus. An der Stelle des mosaischen Imperativs „Ich bin Gott der Herr, du sollst nicht andere Götter haben neben mir", setzen beide, ohne es zu wollen und zu fühlen, das erste Gebot des Spinozismus: „Ich bin die Substanz, Gott oder Natur, du sollst keine Substanzen haben neben mir". Dieses erste Gebot der monistischen Philosophie akzeptiere auch ich. Aber in der Motivierung dieses Gebotes, vor allem in seinem Kommentar, entferne ich mich von Cohen nicht minder, als von Haeckel. Den einseitigen Idealismus Cohens halte ich ebensowenig für eine definitive Lösung, wie den sogenannten Materialismus Haeckels. Ich ziehe zwischen beiden Extremen die Diagonale und bezeichne meinen Standpunkt als energetischen Monismus.

* * *

Der englische Mathematiker und Philosoph W. K. Clifford (1845 bis 1879), Verfasser von „The ethics of belief", hinterließ uns zwei merkwürdige Aussprüche: „Das Evangelium kam aus Judäa, die Kirche

und die Dogmen aber kamen aus Ägypten", und an anderer Stelle: „Wären die Menschen nicht besser als ihre Religionen, dann wäre die Welt in der Tat eine Hölle."

In Wirklichkeit sind die Menschen weder besser noch schlechter, sondern genau so gut und so schlecht wie ihre Religionen. Sind Religionen, mit Schopenhauer zu sprechen, Metaphysik fürs Volk, oder, in die Sprache Hegels übersetzt, unentfaltete Philosophie, so spiegeln sie auf alle Fälle die Volksseele am getreuesten wider. Die begnadeten Gesetzgeber oder Religionsführer eines Volkes oder Stammes schaffen Religionen, in denen sie die hehrsten Stammeszüge ihres Volkstums nach außen projizieren, auf den Gottesbegriff übertragen und solchergestalt die schlummernden Ideale wecken. Die weisesten Einsichten der großen Männer, die Stammeswünsche, die Gattungserfahrungen, die Hoffnung und Sehnsucht der Geschlechter werden zu begrifflicher Einheit verdichtet, in ein Außen oder Jenseits verlegt und mit göttlicher Würde umkleidet. „In seinen Göttern malt sich der Mensch", heißt's bei Schiller, will sagen: Götter sind Begriffskopien oder Duplikate menschlicher Stammeseigenschaften. Wenn also im Namen der Götter dem einzelnen Menschen oder auch ganzen Völkern Imperative gegeben, Befehle erteilt, Ge- und Verbote errichtet werden, so wohnt diesen „göttlichen" Gesetzen neben ihren mythologischen auch eine logische Sanktion inne, sofern die weisesten und reifsten Männer immer nur die edelsten und vornehmsten Eigenschaften des Menschengeschlechts vergöttlicht haben, so daß in Wirklichkeit das Menschengeschlecht durch das Medium seines Gottesbegriffes jedem Menschen nur befiehlt, was sich bisher als heilsam und wohltätig, als lebenfördernd und glückverheißend bewährt und erprobt hat. Die sechs großen Religionsbücher des Menschengeschlechtes stellen so die Schatzkammer, den eisernen Fonds höchster menschlicher Weisheit dar, deren Widerspiegelung in der Gottesidee wir als „doppelte Wahrheit", als Verdoppelung menschlicher Weisheit im Göttlichen, anders ausgedrückt: als Offenbarung begreifen.

Offenbarung Gottes heißt, in die Sprache des energetischen Monismus übersetzt: Übertragung höchster menschlicher Gattungserfahrungen und tiefster Einsichten über Gut und Böse, über Nützlich und Schädlich ins Göttliche. Gott ist der ins Ideale und Unendliche hinüberprojizierte Mensch. Religion und Philosophie sind keine entgegengesetzten, sondern parallele Wahrheiten. Sie bieten denselben Wahrheitsgehalt, das heißt die ewigen Ideen des Menschengeschlechtes, in zwei verschiedenen Sprachen

dar. Die Sprache der Religionen heißt Mythos, die der Philosophie Logik. Aber Mythologisches und Logisches haben einen gemeinsamen Wahrheitskern. Im tiefsten Wesensgrunde fallen sogar Religion und Philosophie zusammen, sofern sie übereinstimmend das Resultat verkünden: Gesetz und Ordnung, Sinn und Plan herrschen in der Welt.

Diese Ordnung führen dualistische Religionen auf zwei Prinzipien zurück, auf Ormuzd und Ahriman, auf Wischnu und Schiwa, auf Nirwana und Dasein, und dualistische Philosophien kennen parallele Gegensätze in Liebe und Haß, Sympathie und Antipathie, Attraktion und Repulsion, Idee und Materie, Form und Stoff, Seele und Körper, Gott und Welt, Denken und Ausdehnung. Die Physik kennt diesen Gegensatz als positiven und negativen Pol, die Chemie als Affinität und Verbindungswiderstand. Die drei monotheistischen Religionen einigen sich in wesentlichen Zügen auf den Eingott, sei es in strengster, schroffster Fassung wie bei den Juden, sei es in trinitarischer Abschwächung wie im Christentum, sei es endlich in weitherzigster Duldsamkeit wie im Mohammedanismus, der Altes und Neues Testament übernimmt, Propheten, Christus und die Apostel seinem Heiligtum einverleibt und den Propheten par excellence, Mohammed, hinzudichtet. „Der dogmatische Atheismus, welcher nicht bloß die Erkennbarkeit des Weltengrundes bestreitet, sondern mit selbstgefälliger Grandezza behauptet, daß es keinen gäbe, steht auf der logischen Höhe eines Homer-Interpreten, der behaupten wollte, die Silben, Buchstaben und Worte der Odyssee Homers seien von selbst — etwa durch einen Wirbelwind durcheinandergerüttelt — zusammengetrieben und hätten sich ganz zufällig zu einem Epos — Odyssee genannt — zusammengefunden." („Der Sinn des Daseins". Tübingen, Mohr, 1904, S. 200.)

Den monotheistischen Religionen laufen in der Form des Denkens die pantheistischen Systeme parallel. „Was die Religionen in ihren Symbolen anschaulich künden, das sucht die Philosophie in der Form des Begriffes festzuhalten." (Ebenda.) Die Religionen verlegen die Ideale des Menschengeschlechts in die Götterwelt. Beide vollziehen auf dem Wege von Vermenschlichungen im wesentlichen nur Vergöttlichungen. Nur vergöttlichen Religionsstifter die sichtbareren, die Philosophen mehr die unsichtbarunen, terirdisch wirksamen, ewig-menschlichen Züge. In unserem westeuropäisch-amerikanischen Kultursystem hat der Monotheismus als Religion, der Pantheismus als Philosophie den endgültigen Sieg

davongetragen, offenbar nur darum, weil der Monismus, das heißt: die Einheitserklärung und Vereinheitlichungstendenz unser ganzes Kultursystem auszeichnet. Wie wir uns vermöge dieser Einheitsbestrebungen in der amerikanischen Union, in Deutschland und Italien politisch zu nationalen Einheitsgebilden entwickelt haben, so beherrschen die Unifizierungstendenzen Recht und Staat, Sitte und Religion. Alles Partikularistische, lokal Begrenzte, konfessionell Beschränkte, klassen- und kastenmäßig Abgeschlossene weicht vor dem alles Kleinliche und Bornierte mit der Zeit zermalmenden Siegeszug der Lokomotive. Es entstehen internationale Bureaux in Bern, der Schiedsgerichtshof in Haag, das im Ausbau begriffene internationale Recht. Parallel laufen internationale Sitte und Moral als Reflexe des internationalen Kapitals und der internationalen Wissenschaft. Alles dies ist ein Symptom dafür, daß der Einheitsgedanke Herr wird über den Vielheitsgedanken, der Monotheismus vordringt auf Kosten polytheistischer Abschattungen und Auszweigungen, der Pantheismus endlich siegt über alle dualistischen oder gar pluralistischen Systeme.

Es vollzieht sich nämlich durchwegs der unausweichliche psychologische Zirkel, daß die Menschen erst ihre Ideale auf ihre Götter übertragen, hinterher aber den Widerschein dieser ihrer eigenen, denknotwendig vollzogenen Projektion sich als Musterbilder ihrer Lebensführung dienen lassen. Erst wird Gott, wie ich anderwärts ausgeführt habe, vermenschlicht, dann wird der Mensch vergöttlicht. „Der Mensch borgt seine erhabensten Eigenschaften diesen Idealen nur, um dafür um so reicheren Ertrag einzuheimsen. Denn diese von unseren Religionsstiftern und philosophischen Systemgründern geformten Ideale dienen dazu, erlahmende Naturen zu beleben, erschlaffende Willen zu stählen, erlöschende Energien zu entfachen."

Das Ideal: Gott müssen wir Menschen mit derselben inneren Denknotwendigkeit, die nach Mach Ausfluß der Denkökonomie ist, bilden, wie alle kultivierten Sprachen für Kosmos oder Welt ein Lautsymbol geschaffen haben. Die Begriffspyramide der Vielheit der Einzelexistenz im Verhältnis zur Einheit der Weltordnung oder Naturgesetzlichkeit bedarf eines endgültigen Abschlusses, einer logischen Spitze, und diese nennen wir Gott, den höchsten Einheitspunkt, der nur Grund, nicht Folge, nur Bedingung, nicht Bedingtes, nur Ursprüngliches, nichts Abgeleitetes ist.

Und an diesem Punkte möchte ich meine persönliche Deutung der Einheit und Einzigkeit Gottes — ein psychologisches Fundament des Mono-

theismus — einschalten. Ich sehe in jenem immanenten Denktrieb, der die großen Religionsstifter zum Eingott und die philosophischen Systemstifter zur Einheit des Weltengrundes oder der Substanz geführt hat, nur den Ausdruck einer unentfliehbaren seelischen Einheitsfunktion, der wir allesamt unterworfen sind. Kant nennt es: „Transzendentale Einheit der Apperzeption"; wir sagen etwas gemeinverständlicher: *Die Ich-Einheit des menschlichen Bewußtseins ist das Modell für die Gotteinheit des Weltbewußtseins.* Denken heißt: alles Mannigfaltige der Erscheinung auf ein Zentrum, auf sich, auf die eigene Ich-Einheit beziehen, einerlei, ob diese Ich-Einheit wirklich existiert oder — mit Hume — selbst nur ein Bündel von Vorstellungen ist. Alles Geschehen in Natur und Geist beziehen wir auf einen Einheitspunkt. Von innen gesehen heißt dieser Einheitspunkt: Ich; nach außen projiziert und auf das Unendliche übertragen nennen wir diesen absoluten Einheitsgrund aller Ordnung und aller Zusammenhänge im Weltgeschehen in herkömmlicher Bezeichnung: Gott. Dieselbe spychologisch-logische Nötigung, die uns zwingt, das bunte Spiel unserer Millionen von Vorstellungen in einen Brennpunkt — Ich genannt — zu vereinigen, veranlaßt uns auch, in die trillionenförmige Mannigfaltigkeit des Weltgeschehens ein einziges Ordnungsprinzip zu übertragen, die ordo ordinans, das Welten-Ich oder Gott.

Fragt man die Vertreter des energetischen Monismus nun, wie wir beweisen wollen, erstens, daß Gott existiert, zweitens, daß es nur einen Gott geben könne, so antworten wir: Für jeden Denkreifen existiert Gott so sicher, wie sein eigenes Ich existiert; denn Gott ist gar nichts anderes als das ins Unendliche hinausprojizierte Idealbild des Menschheitsbewußtseins. Denn wahr ist in den Augen des modernen Menschen nicht das, was die Sinne ihm zeigen; denn alle Wahrheit, das ist seit Locke Gemeinplatz der Philosophie, gilt gar nicht von Dingen, sondern nur von den Beziehungen der Vorstellungen untereinander. (Herbart.) Wahr heißt aber auch nicht mehr das, was Eingeweidedeuter und Zauberer, was Zeichenbeschwörer und Orakel künden, auch nicht einmal das, was Gesetzgeber und Religionsstifter fordern, die drei Testamente vorschreiben, die Kirchen durch ihre Zeremonielle dekretieren — nein, wahr ist seit Kant für uns das, was unser Verstand notwendig denken muß. Vérité éternelle im Sinne Leibnizens. *Unsere* Wahrheit beruht entweder spychologisch auf einem Anschauungszwang, und das nennen

wir Naturgesetze, oder logisch auf einem inneren Denkzwang, und das nennen wir das logische Gesetz, dessen Gegenteil nie vorstellbar ist. Die Wahrheit ist von außen nach innen, in die Menschenbrust verlegt. Wahr ist also nicht, was Autoritäten, seien es redende oder gedruckte, verstorbene oder lebendige, übersinnliche (geoffenbarte) oder sinnliche uns als Wahrheit suggerieren, anpreisen oder gar anbefehlen wollen, sondern wahr ist für den autonomen, das heißt geistig mündig gewordenen modernen Menschen nur das, was er ganz widerspruchslos zu Ende zu denken vermag, was er also vermöge der logischen Struktur seines menschlichen Bewußtseins unentrinnbar und unausweichlich denken muß. Gott aber als Inbegriff aller Ordnung und aller Gesetzmäßigkeit in Natur und Geist müssen wir uns denken. Ob wir diesen Gott mit Spinoza deus sive natura oder mit Moses „Jehovah" nennen, ob wir diesen obersten, denknotwendig geformten Einheitspunkt mit Leibniz Monas monadum oder mit Fechner „Weltseele" titulieren: einerlei. Der Name ist gleichgiltig. Spencers „Unknowable", Fichtes „Ich", Schellings „Identität von Subjekt und Objekt", Hegels „Weltgeist", Schopenhauers „Wille", Herbarts „Reale", Hartmanns „Unbewußtes", Nietzsches „Wille zur Macht" — unsere eigene Bezeichnung Gottes als „Weltenergie" — das alles sind nur unbeholfene, stammelnde Versuche, das Unaussprechliche auf einen symbolischen Ausdruck zu bringen oder — in kirchlicher Fassung — das Unvorstellbare durch die Surrogate des Zeremoniells zu versinnlichen, das Unbegreifliche in die Gemütssprache des Alltags zu übertragen.

Laufen aber allen großen Religionstypen, wie wir ausgeführt haben, philosophische Systeme parallel, so wird man es begreiflich finden, daß die verschiedenen Fassungen des Monotheismus auch ganz analoge Gedankenbildungen des Pantheismus heraufbeschworen haben. Seitdem wir eine Kultur haben, stehen zwei große Religionstypen einander unerbittlich und unversöhnlich gegenüber, aber ebenso zwei große Typen des Pantheismus. Dem Buddhaismus mit seiner Lehre von Nirwana, vom ungeschiedenen Ursein, dem die mythendichtende Religionsphantasie die Märchen vom goldenen Zeitalter, vom verlorenen Paradies, vom Sündenfall überwuchernd angehängt hat, steht der Parsismus, der optimistische Religionstypus Zarathustras, mit seiner vorwärts gerichteten Phantasie, mit den Märchen vom kommenden tausendjährigen Reich, vom Chiliasmus, mit der apokalyptischen Dichtung vom „Ende der Tage",

der Eschatologie, gegenüber. Der pessimistische Religionstypus der Inder hat eine historisch rückwärtsgebogene, die Lichtreligion des Parsismus eine vorwärtsgerichtete religiöse Phantasie. Die Inder substanzialisieren oder vergöttlichen ihr Ruhebedürfnis, der Parsismus den Tatendrang, die Bewegung. Dort wird das Dolce far niente, hier das Sempre avanti in die Substanz verlegt. Der Buddhismus verherrlicht, wie wir dies später näher begründen werden, das Plusquamperfektum, der Parsismus das Plusquamfuturum. Dort ist das Paradies des unschuldigen Urseins für immer verloren, hier ist es ein durch Arbeit zu erringendes Gut. Dort bilden starre Untätigkeit, Leidlosigkeit, Friedfertigkeit den Ausgangspunkt, hier den Schlußpunkt alles Weltgeschehens.

In der Philosophie entspricht diesem Gegensatzpaar der religiösen Deutung das *πάντα ὁμοῦ* der antiken Allstillstandsdenker, und das *πάντα ῥεῖ* der Allfortschrittsdenker. Dort Ontologismus, hier Evolutionismus. Dort ewiges Sein, hier ewiges Tun und Geschehen. Nach der einen Auffassung ist Gott die ewige Ruhe, nach der anderen der ewige Prozeß, die ewige Bewegung, die ewige Kraft. Die einen übertragen die Symbolik der Ruhe und des Leidens, die anderen die Symbolik der Arbeit auf die Substanz. In schärfster Ausprägung stehen einander der Emanatismus der Neuplatoniker und der Evolutionismus Herbert Spencers gegenüber. Nach jener Auffassung geht die Welt in wachsender Vergröberung und Verschlechterung aus Gott hervor, nach dieser entfaltet sich umgekehrt die Welt in aufsteigender Vervollkommnung zu Gott empor. Dort geht die Entwickelungslinie des Universums kontinuierlich abwärts, hier aufwärts; dort pessimistische, hier optimistische Wertung des Weltprozesses.

Jedes Volk hat den Gott, den es verdient, und jede Kulturstufe eines Volkes eine solche Gottesvorstellung, die ihr angemessen ist. Der energetischen Philosophie der Gegenwart ist Gott gleichbedeutend mit Weltenergie: Urkraft. Gott ist uns die ewige Gesetzmäßigkeit im wunderbaren Wandel und Wechsel der Erscheinungen. In diesem Gottesbegriff sind nicht Ruhe und Leidlosigkeit, wie im Buddhismus, sondern das Licht, die ewige Energiequelle, wie im Parsismus, kondensiert. Dabei spielt sich wieder folgender Zirkel ab. Erst übertragen die Völker ihre höchsten und edelsten Eigenschaften auf ihren Gottesbegriff, dann werden sie von eben diesem Gottesbegriff erzogen und gebildet.

Passive Gottesbegriffe aber erziehen Memmen und Mollusken. So erklärt sich der Niedergang der ältesten Kultur der Welt, Indiens. 30000 englische Germanen, die von einem aktiven Gottesbegriff zur Tat, zu Unternehmungslust, zur Herrschaft erzogen sind, reichen aus, 300 Millionen Inder im Schach zu halten. Denn passive Gottesideale wirken schwächend, machen schlaff und energielos, während aktive Gottesvorstellungen zu höchster Entfaltung der Lebensenergien anspornen.

Was nun in der Religion Messianismus heißt, das bedeutet in der Philosophie der Evolutionismus. Es ist dies die gemeinsame Deutung des Sinnes der Welt, daß das Heil des Menschengeschlechtes nicht hinter uns, sondern vor uns liegt. Beiden ist die Auffassung gemeinsam, daß das Paradies nicht verloren, sondern erst zu erringen ist. Der Weltprozeß ist kein ewiger Abstieg, kein perpetuierlicher Abfall vom Vollkommenen zum Unvollkommenen, sondern umgekehrt ein gradweiser Aufstieg vom Unvollkommenen zum Vollkommenen.

Der energetische Monismus versteht unter der Messiasidee die Verlegung des Jenseits vom Raum in die Zeit. Die räumliche Jenseitigkeit heißt: Paradies, die zeitliche: Messianismus; die Prophezeihung kommender Vollkommenheit „am Ende der Tage", künftiger Glückseligkeit. Das räumliche Jenseits, das Paradies, spielt im Alten Testament eine vergleichsweise geringe Rolle, während das zeitliche Jenseits, der Messianismus, der Leitgedanke der Glanzepoche der antiken Literatur, des Prophetismus, ist.

Schopenhauer, der Materialist, sympathisiert mit dem Buddhismus, weil seine Substanz, der blinde Wille, der blöde „Hödur" der nordischen Mythologie, keinen Fortschritt, keinen Aufstieg, sondern nur Rückkehr zur Leidlosigkeit (Nirwana) kennt. Genau entgegengesetzt ist die Weltauffassung des Messianismus. Hier liegt die Erlösung vom Weltelend nicht im Rückwärts, sondern im Vorwärts. Die Weltanschauung des Messianismus ist, philosophisch gesprochen, keine mechanische, sondern eine organische. Für die Verfechter der Prophetenreligion ist das Universum keine tote Weltmaschine, keine von Ewigkeit nach mechanischen Gesetzen aufgezogene Weltenuhr, sondern ein lebendiger Organismus, das heißt ein nach Sinn und Plan, nach Zweck und System angeordneter Zusammenhang. Nach der mechanischen Weltauffassung wird die jeweilige Gegenwart von der Vergangenheit regiert, nach der organischen wird

umgekehrt die Gegenwart von der Zukunft beherrscht. Dort setzt sich das Ganze aus den Teilen zusammen, hier dirigiert umgekehrt das Ganze die Teile. Ein klassisches Modell dafür ist die thierisch-menschliche Keimzelle, in welcher embryonisch der künftige Mensch eingeschlossen ist, so daß alle seine Glieder allmählich in den Plan hineinwachsen, der in der Keimzelle schon vorgebildet ist. Wäre die Welt nun ein toter Mechanismus, wie der Buddhismus als Religion und der Materialismus als Philosophie lehrt, dann wäre die pessimistische Deutung des Sinnes der Welt im Rechte. Denn zu einem blinden Wirbel, zu einer sinn- und planlos fluktuierenden Masse müßte der zu Bewußtsein erwachte Menschengeist energisch Nein sagen. Aber je länger die Naturforschung fortschreitet, desto ausgesprochener wendet sie sich von diesem trostlosen Materialismus ab. Clifford, Stallo, Ostwald und Mach vertreten heute an Stelle des zum alten Eisen geworfenen Materialismus die Energetik. Danach stellt Gott oder das All eine Energiequelle im Unendlichen dar, wie wir Menschen als Mikrokosmen Energiequellen im einzelnen und kleinen sind. Jede Energie braucht Widerstände, um sich zu betätigen. Gebundene Energien werden gelöst, Spannkraft verwandelt sich in lebendige Kraft.

Ist doch unsere Physik in völliger Umwandlung begriffen. Die Ätherhypothese wankt. Die Jonentheorie und Elektronentheorie machen ihr den Platz streitig. Helium und Radium bringen unsere orthodoxen Atomisten zur Verzweiflung. Die moderne Physik kommt seit Röntgen, Crookes, Thompson, Blondlot, Braun und dem Ehepaar Currie immer mehr zur Ueberzeugung, daß Wärme, Licht, Schall, Elektrizität u. s. w. im letzten Grunde nur Aeußerungen einer einzigen Urkraft, der Weltenergie, darstellen. An diese in ewiger Veränderung befindliche Urkraft klammern sich die Energetiker. Uns Optimisten interessiert weniger unser Großvaterland, sondern, mit Nietzsche zu sprechen, unser Enkelland. Wir wollen nicht ausspannen, sondern anschirren. Wir blicken nicht mit elegischer Gebärde und brechendem Blick rückwärts in die Längstvergangenheit, sondern mit Augen voll fieberhafter Erwartung vorwärts in die entfernteste Zukunft, ins Morgenrot ungemessener Vollkommenheiten. Wir winseln nicht in greisenhafter Untätigkeit nach Nirwana, wir lechzen nicht nach der Bettelsuppe der Untätigkeit, sondern wir gieren nach Taten. Wir sprühen und blitzen von Energie und Unternehmungslust. Die welthistorische Aufgabe der Messiasidee besteht darin, diesen energetischen

Optimismus der Menschheit zu erhalten, um sie vor Erschlaffung, vor der Infektion mit buddhistisch-pessimistischen Bazillen zu bewahren. Sie bildet gleichsam den Immunisierungsstoff des Menschengeschlechtes gegen jene seelischen Seuchen, wie sie der Pessimismus aller Zeiten und Länder durch ein raffiniertes dialektisches Kontagium heraufbeschworen hat. Evolutionismus, Optimismus und Messianismus sind ein Naturheilverfahren im Logischen. Ohne Ideal kann weder ein Mensch, noch viel weniger eine Kollektivität, eine Religionsgemeinschaft, leben. Völker ohne Ideale sind die Vagabunden der Soziologie. Wehe den Völkern und wehe den Menschen, die in ihren Idealen kein seelisches Rückgrat haben, die im Mittelpunkte ihrer Vitalität entzweigebrochen oder geborsten sind, die sich ihre Lebensrichtung, ihre Lebensstimmung, ihren Lebensstil von ihren Eingeweiden und nicht von ihrer Seele vorschreiben lassen.

Die Messiasidee, dieser Evolutionismus im Gewande der religiösen Stimmung, ist eine Mission, eine Kulturaufgabe. So lange es hölzerne oder papierne Scheiterhaufen gibt, so lange Gemeinheit und Niedertracht im kleinen, soziales Elend und moralisches Defizit im großen vorwalten, so lange ist Messias nicht gekommen. Die Messiasidee ist so der perennierende weltgeschichtliche Protest gegen das Nachtasyl seelischer Finsternis.

Wie sagt doch Fichte? Nicht das Sein ist ewig, sondern das Tun. Arbeite auf deinem Posten im kleinen, zumal Gott selbst, die Weltenergie, das Modell aller Arbeit im großen darstellt. Erfülle auf dem dir durch Naturanlage und äußere Verumständung zugewiesenen Platz schlechthin deine Pflicht. Bewältige das dir von der Weltenergie, deren Ausstrahlung du selbst bist, vorgezeichnete Arbeitspensum. Die Messiasidee mit ihrer vorwärts gerichteten Phantasie bedeutet solchergestalt die Weltpeitsche zur Höherzüchtung des Typus Mensch.

Widerstände, hemmende Gegenwirkungen, Sackgassen der Geschichte, widrige Gegenströmungen der Reaktion dürfen nicht entmutigen, sondern sollten nur anfeuern. Denn jede Energie braucht Widerstände, um sich zu betätigen; jeder positive fordert seinen negativen Pol. Deshalb dürfen wir nicht pessimistisch verzagen, wenn zeitweilen eine Sturzwelle der Rückständigkeit über eine bestimmte Periode der Menschheitsgeschichte dahinbraust: e pur si muove — die Menschheit bewegt sich doch, und zwar nach oben; sie arbeitet sich aus dem Tierzustande zu immer größerer

Vollkommenheit empor. Darum froh und hurtig alle Sicheln gewetzt zum Niedermähen und Ausroden der bestialischen Stümpfchen und Restchen in der Menschennatur. Die Widerstände gehören mit zum Erziehungsplan der Weltenergie oder Gottes. Denn gerade sie dienen dazu, alle Energien aus uns herauszutreiben und uns somit zu höchster Kraftentfaltung emporzupeitschen.

XII.

Die Ahnengalerie des Optimismus.

I.

Große Weltanschauungen, welche ganze Geschlechter oder Zeitalter beherrschen, weisen in der Regel — als Granden im Reiche der Geister — eine stattliche Ahnenreihe auf. Wie Nietzsche der Genealogie der Moral nachgegangen ist, so bietet es einen aparten Reiz, die Genealogie jener Ideen zu verfolgen, die man als den ausfüllenden geistigen Lebensinhalt eines Denkers begreift. Und so wird man es verständlich finden, daß auch jener Optimismus, dessen Grundlinien ich in einer Reihe von Werken zu ziehen unternommen habe, auf eine ansehnliche Vorfahrenreihe zurückzublicken vermag, die kennen zu lernen dem Vertreter einer Weltanschauung eine erlesene Freude bereitet, aber auch weiteren Kreisen vielleicht etwelches Interesse einflößt.

Was die Heraldik den Blaublütern, das leistet die Philosophiegeschichte den Intellektuellen: die Aufdeckung und Festlegung reiner Stammbäume. Nur rechnet die Genealogie der Ideen dort mit Jahrtausenden, wo die Adelsgeschlechter im besten Falle nach Jahrhunderten zählen. Die Ahnensäle unseres Kultursystems tragen die Überschrift: Rom, Hellas und Judäa. Was uns Rom für das Recht und Judäa für die Religion geboten und überliefert haben, das bedeutet uns Hellas für Kunst und Philosophie. Und gleichwie die griechische Kunst das ewige Modell der Klassizität sein und bleiben wird, so die griechische Philosophie das alle Zeiten und Völker überstrahlende Muster philosophischer Systembildung. Nicht bloß der Optimismus, dessen Ahnengallerie zu enthüllen wir uns anschicken, vermag in der „Philosophie der Griechen" seine Urbilder nachzuweisen, sondern jedes neuzeitliche Ge-

dankensystem hat seine überraschenden Analogien in der griechischen Antike. Abgesehen davon, daß die Griechen nach dreihundertjähriger erschöpfender Gedankenleistung in der nacharistotelischen Philosophie sich selbst wiederholten — die Stoiker galvanisieren in der Physik Heraklit und in der Ethik die Cyniker, die Epikureer in der Physik Demokrit und in der Ethik die Hedoniker, die Skeptiker rekapitulieren die Sophistik, die Neupythagoreer Pythagoras, die Neuplatoniker Plato — ist der Nachweis leicht zu führen, daß die gesamte neuere Philosophie die Ideengänge der Griechen nur aufgegriffen, wiederbelebt und in die Sprache ihrer Zeit übertragen hat. Wie das ganze Mittelalter philosophisch zwischen Platon und Aristoteles hin- und herpendelte, so die Neuzeit seit Galilei, Bacon und Descartes zwischen Demokrit und Heraklit, zwischen ewiger Konstanz des Stoffes (Atom) und ewiger Konstanz der Kraft (Bewegung). Hie mechanische, hie dynamische Weltanschauung; hie Materialismus, hie Energetik; hie Kausalität, hie Teleologie.

Einem anderen Zusammenhang mag der Nachweis vorbehalten bleiben, wie die großen Weltanschauungen der Renaissance — Roger Baco, Telesius, Bruno, Galilei und Campanella — und die des gedankengewaltigen siebzehnten Jahrhunderts — Franz Bacon, Descartes, Spinoza, Malebranche, Hobbes, Locke, Leibniz — in ihren wesentlichsten Grundzügen griechische Gedankenbildungen in bereicherter und vertiefter Gestalt wieder aufnehmen. Überzeugender dürfte auf unser eigenes Geschlecht der Hinweis wirken, daß die Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts in ihren vorzüglichsten Vertretern sich an griechische Muster anlehnt. So hat der jüngst verstorbene Universalphilosoph unserer Zeit, Herbert Spencer, den dunklen Weisen von Ephesus, Heraklit, zu Ende gedacht. Die Neukantianer der Marburger Schule (Cohen, Natorp) gehen eingestandener- und ausgesprochenermaßen auf Plato und Pythagoras zurück. Ihre Gegenfüßler, die radikalen Positivisten, die vorzugsweise in Naturforscherkreisen heimisch sind (der Physiker Mach in Wien, der Chemiker Ostwald in Leipzig) bringen das Haupt der griechischen Sophistenschule, Protagoras, unserem Zeitalter wieder zu lebendigem Bewußtsein.

Die alten Erbfeinde in der Philosophie: Idealisten und Realisten oder Spiritualisten und Materialisten, haben ihre besonderen philosophischen Wappenschilder. Die Genealogie ihrer Ideen ist klar und durchsichtig. Die Idealisten führen ihren geistigen Stammbaum auf

Platon und Pythagoras; die Realisten auf Protagoras und Heraklit zurück. So sagt das anerkannte Oberhaupt der Neukantianer, Hermann Cohen in Marburg, in seiner 1902 erschienenen Logik (System der Philosophie, 1. Teil) ausdrücklich: „Wiederum zeigt sich Pythagoras als der ewige Führer: die Zahl ist das Sein." Dagegen hat der Begründer des deutschen Positivismus, Ernst Laas, dem die nachfolgenden Positivisten Avenarius, Mach und Ostwald, nicht genug geschichtlich Rechnung tragen, den Nachweis geführt, daß der Sophist Protagoras endgültig triumphiert.

Auf den ersten Blick hat diese fatale Ahnengallerie, die so unheimliche Familienähnlichkeiten in den Stammeszügen aufweisen, wie etwa die berühmte Unterlippe der Habsburger auf den Bildern des Velasquez, etwas Beschämendes und Niederdrückendes. Soll das unser Stolz sein, daß wir nach unsäglichen Irrfahrten und gewundenen Umwegen des Denkens in zweieinhalbtausendjähriger unverdrossener Arbeit dort wieder anlangen, wo wir dem Anschein nach angefangen haben? Was rechtfertigt den aufgeblähten Machtkitzel unserer „Kulturerrungenschaften", wenn unsere führenden Geister im zwanzigsten Jahrhundert erklären, wir seien gedanklich nicht weiter gekommen als Pythagoras, wie die Einen, oder Protagoras, wie die Anderen behaupten? Steht denn das Denken still, wie die Erde nach der ptolemäischen Astronomie? Dann freilich ist der sonst so beliebte Vergleich der Philosophie mit der trostlosen Arbeit der Penelope, die am Abend die Maschen wieder auflöst, die sie am Tage zuvor zur Täuschung ihrer Freier angesetzt hatte, nicht mehr zutreffend, wohl aber die Erinnerung an Ixion, den Zeus mit eisernen Klammern an Händen und Füßen an ein ewig rollendes feuriges Rad fesselte.

Kehrt das Weltenrad menschlichen Denkens nach genau 2500-jährigem Lauf auf denselben Fleck zurück, wo — nach einem Bericht des Heraklit — „Pythagoras, des Mnesarchos Sohn, Forschung und Erkundung getrieben hat mehr als alle anderen Menschen, und sich seine Weisheit zurecht gemacht hat aus Vielwissen und schlechten Künsten"? Lohnte es dann, sich an dieses Rad des Ixion, an diese Weltschaukel dialektischer Meßbudenkunst spannen zu lassen, um sich gedanklich im Kreise zu drehen? Wenn dem so wäre, so bliebe nicht jener soziale Optimismus endgültig im Rechte, den wir vertreten, sondern der unglückselige Geschichtspessimismus triumphierte, den Schopenhauer verkündet hat.

Vorausgeschickt sei, daß das Alter einer anerkannten „Wahrheit" wohl kein zwingendes Argument für ihre Unfehlbarkeit ist, wie die Orthodoxen aller Lager und Schattierungen behaupten, zumal alle Wahrheit, wie Bacon mit Telesius treffend ausführt, „eine Tochter der Zeit" ist. Ebenso verkehrt wäre es aber, eine „Wahrheit" in ihrer Glaubwürdigkeit deshalb zu verdächtigen oder auch nur zu beanstanden, *weil* sie alt ist. Der pythagoreische Lehrsatz z. B. gewinnt weder, noch verliert er etwas an seiner Sicherheit, weil er 2500 Jahre alt ist. Daß ein Credo Jahrtausende hindurch unangefochten gegolten hat, ist sicherlich kein zwingender Beweis für seine Glaubwürdigkeit, da hunderte von unkontrollierbaren Ammenmärchen und selbst staatlich geaichten Aberglaubensformen ungeprüft und gutgläubig hingenommen wurden, bis philologische oder historische Kritik ihnen endgültig den Garaus gemacht haben. Jede Wahrheit muß es sich vielmehr gefallen lassen, von der jeweiligen Generation, deren Anerkennung sie beansprucht, nochmals überprüft zu werden. Hält sie diese Prüfung, wie der pythagoreische Lehrsatz etwa, in jeder Generation unangefochten aus, so bleibt ihre Glaubwürdigkeit unangetastet; sie gerinnt alsdann zum wissenschaftlichen Lehrsatz (Dogma).

Anders eine philosophische Lehrmeinung, wie das pythagoreische: „das Wesen der Dinge ist Zahl", oder ein religiöser Welterklärungsversuch wie das biblische; „Zu Anfang schuf Gott Himmel und Erde". Solche Überlieferungen müssen an der Hand unserer übrigen wissenschaftlichen Einsichten und Erkenntnisse immer wieder vergleichend-geschichtlich geprüft und auf ihre Verträglichkeit mit allen unseren sonstigen Überzeugungen untersucht werden, um Bestätigung zu erfahren, wenn sie mit ihnen übereinstimmen, aber auch unbarmherzig preisgegeben zu werden, falls sie diese vergleichende Prüfung nicht aushalten. Das Alter allein ist kein luft- und wasserdichter Schutzmantel für die Wahrheit.

Ein gewisses Decorum freilich wird eine ehrwürdige geschichtliche Altersrunzel immer noch für sich in Anspruch nehmen dürfen. Niemals werden wir uns zur Pietätlosigkeit unserer „Allzujungen" verstehen, welche sich gegen *jede* altersgraue Weisheit nur deshalb sperren und sträuben, *weil* sie alt ist. In autoritätsgläubigen Zeiten galt alles für wahr, was die „Alten" lehrten, und für desto wahrer, je älter die Lehre war. In unserer pietätlosen Generation hingegen gilt alles für falsch, bloß weil es alt ist.

Beide Extreme verfehlen den Sinn der Wahrheit. Darf man auch den Adelsstolz nicht so weit treiben, den Wert des Menschen nach der Zeitdauer seiner nachweisbaren Ahnenreihe zu bemessen, so ist es ebenso unzulässig, den Wahrheitswert einer Idee von vorn herein abschätzig zu beurteilen oder deswegen geringer zu achten, weil sie auf eine mehrtausendjährige intellektuelle Ahnengallerie hinzuweisen vermag. Schimmel und Rost sind doch nicht die einzigen Tribute des Alters! Gesetztheit, Abgeklärtheit, Ausgereiftheit sind doch sicherlich Eigenschaften, welche der gebrechlichen Seite der Senilität die Waage halten. Und der historische Respekt vor uralten Weisheitssprüchen, Klugheitsregeln, Maximen der Lebensführung und zum Sprüchwort verdichteten Einsichten wird sich naturgemäß in demselben Maße steigern, wie es uns gelingt, die Ahnenreihe räumlich auszuweiten und zeitlich zurückzurücken. Geht die Legitimation einer Klugheitsregel auf sämtliche zivilisierten Völker der alten Welt historisch zurück, so daß der Nachweis gelingt, daß alle Kulturvölker aus ihrer isolierten Stammeserfahrung heraus, ganz unabhängig von einander, zu dieser Erfahrung gelangt sind, so dürfte ein solcher sensus communis seinen Eindruck auf unser Vertrauen zu ihrer Richtigkeit nicht verfehlen. Denn sobald alle kultivierten Völker der Erde in einem Punkte übereinstimmen, muß eine notwendige Gattungserfahrung als psychologisches Fundament zu Grunde liegen, welche die Völker mit steigender Ausbildung ihres Seelenlebens offenkundig zu dieser Einsicht gedrängt hat. Die historische Übereinstimmung wurzelt solchergestalt in einem psychologischen Erdreich. Wenn alle vorschreitenden Völker z. B. Sprache, Religion, Recht, Sitte, Kunst und Wissenschaft erzeugt haben, ohne in direkten geschichtlichen Beziehungen zu einander gestanden zu haben, so muß diese vergleichend-geschichtliche Übereinstimmung letzten Endes auf einem psychologischen Untergrunde, einem Vorstellungszwang, einer Gedankennötigung, kurz einem parallel verlaufenden seelischen Entwickelungsprozeß beruhen. Und so mündet denn das tiefste Wesen aller historischen Betrachtung in psychologische Prozesse ein.

Hier ist nun der Punkt, wo wir mit der „Genealogie des Optimismus" einsetzen möchten. Wie uns die Geologen gelehrt haben, statt der ärmlichen drei bis fünf Jahrtausende, mit denen die beglaubigte Geschichte rechnet, Lagerungen und Schichtungen von ebenso vielen Jahrzehntausenden zu Grunde zu legen, so sind wir heute geneigt, gewisse Urgedanken des Menschengeschlechts über die geschichtlichen Perioden hin-

weg bis zum vorgeschichtlichen religiösen Mythos zurückzuverfolgen. Das vorangegangene Forschergeschlecht begnügte sich mit der Ableitung unserer philosophischen Theorien aus jenem „Ahnensaal unseres Kultursystem", der in Athen seinen tausendjährigen Mittelpunkt hatte. Seit der Erschließung der Sanskritliteratur, die uns England mit seiner Bezwingung des indisch-arischen Kultursystems beschеert hat, schrumpfen die 2500 Jahre der griechischen Philosophie zu einem winzigen Zeitknötchen zusammen. Männer wie Röth, Gladisch, Schröder und Max Müller, welch letzterer der Lehre vom Nirwana einen vergleichsweise harmlosen Sinn unterlegt, begannen vor einem halben Jahrhundert bereits an dem „Dogma vom klassischen Altertum" respektlos herumzustochern. Es mag richtig sein, so führten diese nach damaligen Wissenschaftsbegriffen zu philologischen Ketzern gestempelten Gedankenrevolutionäre aus, daß die heute herrschenden philosophischen Systeme ihr unmittelbares Vorbild in Hellas haben. Das schließt aber nicht aus, daß die Hellenen selbst keine Originale, sondern nur Kopisten gewesen sein können. Schürfe man tiefer, so stoße man auf ältere Gedankenschichten, auf babylonisch-ägyptische, wie Egyptologen und Assyriologen behaupten, oder gar auf indisch-arische Urgedanken, wie die Sanskritgelehrten nachzuweisen sich bemühen. Was bedeuten also jene 2500 Jahre, die uns von dem anerkannten Begründer der griechischen Philosophie, Thales, trennen, im Vergleich zu jener indisch-arischen Urweisheit, welche die Griechen aus ihrer arischen Heimat mitgenommen und uns nur in hellenischem Gewande übermittelt haben?

Heute liegen die Veden und Upanischaden, sogar in genießbarer Verdeutschung, vor uns. Die Sankrit-Literatur füllt eine ansehnliche Bibliothek. Deussen hat uns die Kunde dieser angeblichen Urweisheit vermittelt. Wir sind jetzt, dank Barth, Hardy, Kern, Davids, Oldenberg und Walleser, über die indischen Philosophenschulen leidlich gut unterrichtet. Von einer direkten Abstammung der griechischen aus der indischen Philosophie, gegen welche sich Zeller einst mit dem ganzen Aufgebot philosophischen Scharfsinns und voller enthusiastischer Hingabe an den Hellenismus gesträubt hat, ist auch bei Deussen nicht mehr die Rede. Wenn zwischen der griechischen und indischen Philosophie merkwürdige Analogien in der Systembildung sich auftun, so sind wir heute geneigt, eher an eine logische Kontinuität in der menschlichen Ideenbildung, als an eine historische Kontinuität der unmittelbaren geschichtlichen Berührung zwischen indischer und griechischer Kultur zu glauben. Gehen doch griechische und indische

Mythologie auf noch ältere gemeinsame Muster aus vorgeschichtlicher Zeit zurück![1])

Anders urteilen wir hingegen in Bezug auf solche ethisch-religiöse Bestandteile der Philosophie, wie sie etwa in den Grundstimmungen der Lebensbewertung — als Pessimismus oder Optimismus — zum Vorschein treten. Für solche Grundstimmungen hat der vergleichende Ethnograph Bastian den Terminus „Völkergedanken" eingeführt, der für vorgeschichtliche oder unzivilisierte Völker ungefähr das leisten sollte, was die Lazarus-Steinthalsche „Völkerpsychologie" für geschichtliche Völker intendierte. Bastian suchte jene gemeinsame psychologische Wurzel bloßzulegen, aus welcher die geschichtlich bekannten Glaubensformen und Lehrmeinungen herauswuchsen. Was Bastian beabsichtigte, war nicht mehr und nicht weniger, als eine Prähistorie der menschlichen Gattungsseele — eine rückwärtskonstruierte Paläontologie des gemeinsam-menschlichen Denkprozesses.

Lange vor Bastian hatte schon Lobeck in seinem „Aglaophamus" darauf hingearbeitet, jene vorgeschichtlichen mythologischen Schichten aufzudecken, auf denen die geschichtlich bekannten Mythen ruhen. Diesen Spuren sind Philologen von Ruf, wie Erwin Rohde in seiner „Psyche" und Hermann Usener in seiner Studie über „Götternamen" wie in seinen religionsgeschichtlichen Forschungen überhaupt, glücklich nachgegangen. Wir beginnen immer mehr einzusehen, daß die differenzierten, zuweilen feindlich genug einander gegenüberstehenden Geschwister: Religion und Philosophie, aus dem gemeinsamen Mutterschoße des Mythos hervorgegangen sind. Im „Sinn des Daseins" (S. 39) suche ich zu zeigen, daß im tiefsten Wesensgrunde die gemeinsamen Stammeszüge von Philosophie und Religion unverwischbar bleiben. Wie die früheren Mythologien zwei Weltprinzipien, Licht und Finsternis, Liebe und Haß, Ormuzd und Ahriman, Wischnu und Schiwa, Gott und Natur, Engel und Teufel, Christ und Antichrist einander gegenübergestellt haben, so haben die Philosophen aller Zeiten parallele Gegensatzpaare herausgearbeitet. Wer einen Blick hinter die Kulissen der landläufigen Weltbegriffe zu tun ver-

---

1) Max Walleser, Die philosophische Grundlage des älteren Buddhaismus. Heidelberg, Winter 1904, S. 2, führt aus, daß lange vor dem Auftreten Buddhas die Philosophie in Indien schon blühte, was die Aufzählung der ketzerischen Lehren beweise.

mag, der wird bald inne, daß auch die großen Philosophiesysteme den führenden Religionssystemen des Menschengeschlechts parallel laufen.

Im Kain- und Abelmythos ist gleichsam das Schicksal des feindlichen Geschwisterpaares: Religion und Philosophie symbolisch vorgebildet. „Zwei Seelen, ach, wohnen in meiner Brust", das ist die Tragik wie jedes Einzelmenschen so des ganzen Menschengeschlechts. Wir Menschen sind wie in unserem Körperbau — anatomisch sind wir aus zwei Hälften zusammengesetzt — so auch seelisch Hermaphroditen (vergl. dazu Sinn des Daseins, Tübingen, Mohr, 1904, S. 399 ff.). Nicht bloß das Individuum, auch die menschliche Gattung hat gleichsam ihr „Doppel-Ich". Aus dem Sehnen, Staunen, Wünschen und Hoffen der Menschenbrust werden die Mythen geboren, aus deren Schoße alsdann Religion und Philosophie hervorgehen. Und deshalb wird sich dieser gemeinsame Ursprung niemals ganz verleugnen lassen. Führen also unsere Philosophiehistoriker die Ahnenreihe unserer heute im Schwange befindlichen philosophischen Systeme mit Vorliebe auf die Griechen, zuweilen sogar auf die Inder zurück, so bleiben sie für die Probleme: Optimismus und Pessimismus auf halbem Wege stehen. Denn die Weltbewertung des Pessimismus, die einem unwiderbringlich verlorenen Rückwärts Jahrtausende hindurch sentimentale, tränenselige Sehnsuchtsseufzer nachjammert, ist ebensosehr unmittelbarer Stimmungsausfluß wie die des Optimismus, die der kommenden Vollendung des Menschengeschlechts hoffnungsfreudig und zukunftssicher entgegenjauchzt. Beide wurzeln in der Sehnsucht. Nur haben die Pessimisten eine rückwärtsgebogene, die Optimisten eine vorwärtsgerichtete Phantasie.[1]) Beide vergießen in schwelgerischer Hingabe an ein Unendlichkeits-Ideal Tränen; jene Tränen der Trauer über das Verlorene, diese der Freude über das zu Erringende. Für jene ist die Welt ein ewiger Abstieg vom Vollkommenen zum Unvollkommenen, vom Paradies zur Hölle, vom goldenen zum kupfernen Zeitalter, vom Unschuldzustande zur Verdammnis durch den Sündenfall, von Gott zum Satan, vom Engel zum Menschen. Umgekehrt im Optimismus. Ihm ist die Welt ein ewiger Aufstieg vom Unvollkommenen zum Vollkommenen, von der starren Ruhe zur lebendigen Bewegung, von der toten anorganischen zur lebendigen organischen Natur, vom Protoplasma zur Zelle, von der Zelle zur Pflanze, von der Pflanze zum Tier, vom Tier zum Menschen, vom Menschen zu Gott. Dort lautet die Parole: Gott war; hier: Gott

1) Vgl. oben S. 234 ff.

wird sein. Dort bedeutet Gott ewiges Sein, hier ewiges Geschehen und Werden. Die pessimistische Bewertung der Welt findet ihren knappsten religiösen Ausdruck in „Nirwana“ [1]) der Inder, die optimistische in der „Wiederkunftslehre“ des Parsismus. Und so wird es verständlich, daß der Pessimist Schopenhauer den indischen Buddhismus, der Optimist Nietzsche hingegen die parsische Lichtfigur Zarathustra (Zoroaster) wieder zu beleben sucht. Der ewige Refrain alles Pessimismus, wie er im „Nirwana“ seinen religiösen Niederschlag gefunden hat, heißt: „es war“; der des Optimismus, wie er in der Wiederkunftslehre des Parsismus, sowie im Prophetismus und Messianismus der Juden zutage tritt, lautet: „es wird sein“. Dort wird die Unendlichkeits-Sehnsucht rückwärts, in die Längstvergangenheit, jedenfalls örtlich, in das Paradies der beschaulichen, seligen Ruhe, hier vorwärts, in die entfernteste Zukunft (Eschatologie), projiziert.

Läßt sich also die Vorfahrenreihe der pessimistischen Lebensbewertung, über den Kopf des Christentums hinweg, geschichtlich bis zum indischen Brahmanismus rückwärts verfolgen, so die des Optimismus, über die Köpfe des daseinsfreudigen Hellenismus und diesseitsheiteren Mosaismus hinweg, weiter hinauf bis zur Lichtreligion des Parsismus zurückrücken. Es eröffnen sich alsdann ganz andere welthistorische Perspektiven, als die kleinen Grenzstreitigkeiten zwischen den einzelnen christlichen Sekten oder auch zwischen Christen- und Judentum, oder endlich zwischen Philosophie und Religion heute ahnen lassen. Wir streiten heute um Nichtigkeiten. Unsere kirchlichen oder politischen Fehden erweisen sich im Lichte prähistorischer Betrachtung als Lappalien. Wir Zwerge putzen Liliputaner-Probleme zu Herkules- und Theseusfiguren heraus. Unter dem angedeuteten prähistorischen Gesichtswinkel gesehen, der die psychologischen Wurzelstämme aller Religionen und philosophischen Systeme sub aeternitatis specie betrachtet, öffnen sich uns unterirdische seelische Zusammenhänge und vorgeschichtliche Weiten, neben welche gehalten alle unsere religiösen, politischen und philosophischen Streitfragen der Gegenwart zu zwerghafter Winzigkeit verschwimmen und zusammenschrumpfen.

Wer mit uns die Genealogie des Optimismus bis zum Parsismus, wie die des Pessimismus bis zum Brahmanismus zurückverfolgt, der

---

1) Vgl. Dahlmann, Nirwana, Berlin, 1896, gegen die abschwächende Deutung Max Müllers.

vermag sich über historische Abhängigkeitsfragen, wie Babel-Bibel, Moses-Hamurrabi, die uns heute über Gebühr beschäftigen, nicht sonderlich aufzuregen. In unseren Augen ist ein Hamurrabi ein ebensolcher Ausläufer einer geschichtlich nicht übersehbaren kulturlichen Vorfahrenkette, deren erster, historisch faßbarer Ring Hamurrabi für uns heißt, wie er Moses für unsere Vorfahren hieß. Hat man sich erst mit der Geologie und Paläontologie an das Rechnen mit Jahrzehntausenden gewöhnt, so verlieren solche Detailfragen einer historischen Abhängigkeit von wenigen Jahrhunderten ihren Stachel. Sehr wohl möglich, daß wir, durch neue Ausgrabungen angeregt, noch tiefere Schichten untergegangener Kultursysteme aufdeckend, dermaleinst auch Hamurrabi als einen historischen Sprößling erkennen werden. Denn was zählen Jahrhunderte, wenn es sich um die Ursprünge der menschlichen Kultur handelt? Genauso wie unsere heutigen Biologen das Leben des Menschen, wie das Leben überhaupt, Jahrhunderttausende zurück bis zur einfachen Zelle, ja bis zum Protoplasmaklümpchen rückwärts verfolgen oder unsere vergleichenden Anatomen und Histologen unser Knochengerüst und Gewebesystem über den Anthropoïden hinaus tief in die tierische Vorfahrenreihe, also über Jahrzehntausende hinaus, rückwärts konstruieren, so werden wir einst die menschliche Gedankenbildung bis zum Keimplasma des Intellekts zu verfolgen suchen. Aus dem Chaos verwirrender Mythologien heraus werden wir allmählich den Kosmos des sich lichtenden Denkens herauszupräparieren vermögen. Aus dem gedanklichen Urnebel von stummen Stimmungen und in der stammelnden Sprache des Mythos mühselig nach Ausdruck ringenden Sehnsuchtsseufzern heben sich allmählich zwei große Gruppen der Unendlichkeitsprojektion heraus: die allüberall verbreitete Legende vom „goldenen Zeitalter", vom „Paradies", von einem durch Sündenfall verlorenen Unschuldszustande mit der gemeinsamen Glorifizierung des „Rückwärts", und daneben die sie bekämpfende Mythengruppe von der „ewigen Wiederkunft", der „unermeßlichen Zeit", welche in der iranischen Kultur der Zendaveſta das ewige „Vorwärts" in den Vordergrund stellt. Der buddhistische Religionstypus verlegt die Unendlichkeit, das Jenseits, örtlich in den unendlichen Raum (Nirwana), der iranisch-parsische in die unendliche Zeit (ewige Wiederkunft). Dort wird die Ruhe (der Raum), hier die Bewegung (Zeit) vergottet und substanzialisiert. Und diesen beiden Mythologien korrespondieren in der indischen wie in der griechischen Philosophie zwei große Gedankentypen: Ontologismus und

Evolutionismus, ewiges Zugleich und ewiges Nacheinander, Konstanz des Nebeneinander und Konstanz in der Aufeinanderfolge. Bildlich ausgedrückt: das „Volle", der Raum, bei den Eleaten, das „Feuer", die „fließende Zeit", bei Heraklit. Wie die Anhänger des Zoroaster den Sonnengott, das Licht, das Feuer anbeten, so empfiehlt der Heraklit-Anhänger Kleanthes, das zweite Schulhaupt des Stoa, in seinem „Hymnus auf Zeus", den Sonnen- oder Feuerkultus.

Wir erhalten solchergestalt zwei große Denk- und Gefühlstypen: Optimistisch gerichtete Lichtreligionen und entsprechende philosophische Systeme, welche den ewigen Aufstieg wie der Welt so des Menschengeschlechts künden, und pessimistisch gestimmte Finsternisreligionen und korrespondierende Systembildungen, welche den ewigen Abstieg lehren. Die dunkle Rätselsprache Heraklits hat dafür die Worte geprägt: der Weg nach Unten und der Weg nach Oben. Nach den Lehren des Buddhismus befinden wir uns auf dem „Weg nach Unten", nach denen des iranisch-parsischen Lichtgottes auf dem „Wege nach Oben". Die Ahnengallerie des Optimismus geht also auf die Lehren der Zendavesta, auf das zweitälteste Kultursystem, den iranisch-parsischen Sonnenkult zurück, deren Reformator ebenso Zoroaster war, wie Buddha den älteren Brahmanismus oder Laotse die Lehren des Confucius umgeformt hat. Wie wir hier die Ahnenreihe des Optimismus rückwärts verfolgt haben, so werden wir nunmehr diese Gallerie bis in die Gegenwart hinein fortzuführen versuchen.

II.

Eine Geschichte des Optimismus ist bis auf den heutigen Tag noch nicht geschrieben. Während die Geschichte des Pessimismus von Olga Plümacher schon 1888 in zweiter Auflage erschien, und Eduard von Hartmanns „Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus" 1891 ebenfalls eine zweite, erweiterte Auflage erlebte, fehlt in der reichen, überreichen Literatur für und wider den Pessimismus — die siebziger und achtziger Jahre brachten uns, durch Schopenhauer, Bahnsen, Mainlaender und besonders durch Eduard von Hartmann angeregt, wohl an zwei Dutzend Monographien über den Pessimismus — jedes geschichtliche Eingehen auf den Werdegang des Optimismus. Selbst die inmitten der Hochflut des Pessimismus zaghaft und sporadisch auftauchenden Befürworter des Optimismus, wie Julius Duboc und Eugen Dühring (Der Wert des

Lebens) lassen eine historische Skizze des Optimismus vermissen, was besonders bei Dühring um so auffälliger erscheint, als es gerade diesem Historiker der Wissenschaften nahe genug lag, den Optimismus von der geschichtlichen Seite zu packen.

Für diese auffallende Vernachlässigung eines philosophiegeschichtlich so ergiebigen und dankbaren Stoffgebiets seitens der wissenschaftlichen Zunft lassen sich indes Erklärungsgründe beibringen. Zunächst sind die Vertreter des Optimismus in der philosophischen Vergangenheit so zahlreich, daß man die größere Hälfte der Geschichte der Ethik ausschreiben müßte, um alle diejenigen Denker aufzuzählen, welche sich ausgesprochen oder unausgesprochen, versteckt oder offenkundig, zum Optimismus bekannt haben. Die Geschichte der Ethik aber hat in den schönen Werken von Leopold Schmidt, von Sidgwick, Theobald Ziegler, Karl Köstlin und Friedrich Jodl so ausgiebige Behandlung erfahren, daß es sich von selbst erübrigt, eine Spezialgeschichte des Optimismus zu schreiben. Die Pessimisten unter den großen Philosophen sind an den Fingern zu zählen. Unter den griechischen Denkern vornehmen Gepräges finden wir keinen einzigen ausgesprochenen Pessimisten. Solange eben das nationale Leben aufwärts geht, fehlt dem Pessimismus der Nährboden. Von Hegesias abgesehen, jenem wildgewordenen Hedoniker, der die Lustlehre seines Meisters Aristipp durch die Selbstmordtheorie, mit welcher er kontagiös seine Hörer ansteckte, auf dem Wege der Kontrastwirkung in ihr Gegenteil verwandelte, kennt das hellenische Altertum keinen Systematiker des Pessimismus.

Gewiß sind einzelne asketische Ideen durch die Berührung mit dem Brahmanismus auch in die griechische Gefühlswelt eingedrungen. So meint Theognis, wie später der Ekklesiast, es wäre das beste für die Erdenkinder, überhaupt „nicht geboren zu werden." Ähnliche Anwandlungen von persönlicher Trübsal begegnen uns bei den Tragikern, besonders bei Sophokles. Die orphischen Mysterien, der pythagoreische Bruderbund, die platonische Akademie — sie alle haben nicht mehr jene jungfräuliche Lebensfrische, jenes naturfreudige Jasagen zu allem Schönen, wie es Nietzsche in seiner Gegenüberstellung von dionysischer und apollonischer Lebensauffassung so markig und kraftvoll zu geschichtlichem Ausdruck gebracht hat. Die pythagoreisch-orphische Herabsetzung des menschlichen Körpers, nach welcher der Leib zum „Kerker" und „Sarg" der Seele herabsinkt, während er früher den Inbegriff des begeistertsten Schönheits-

kults gebildet hatte, legt sich wie ein rauher Reif auf die daseinsfrohe, lebenstrunkene Morgenfrische der von brahmanischer Weltmüdigkeit noch unberührten griechischen Volksseele. Aber der hellenische Lebensdrang ist in Sokrates und Platon noch zu mächtig, als daß der beginnende buddhistische Wurmfraß sein Zerstörungswerk auf den ersten Anhieb hätte vollenden können. Nietzsches Bewertung des Sokrates ist ein Unglimpf. Sokrates selbst ist so wenig dekadent wie sein Schüler Plato. Beide bleiben zu sehr Vollbluthellenen, als daß der buddhistische Eindringling ihren unverwüstlichen Lebenswillen hätte brechen können. Die utilitaristisch-eudämonistische Ethik des Sokrates ist vielmehr bis auf den heutigen Tag das eigentliche Modell einer zukunftsfrohen, hoffnungsfreudigen Bejahung wie des Lebens so des Wissens.

Was Nietzsche unter Dekadenz versteht: Zusammenbruch des altgriechischen Schönheits- und Lebensideals, der Kalokagathie, das tritt erst drei Jahrhunderte nach Sokrates Tod in die Erscheinung. Der Siegeszug des Weltbezwingers Alexander des Großen, der die geschichtliche Brücke vom Orient zum Occident, von Indien zu den Mittelmeerkulturen schlug, hat erst die Invasion buddhistischer Ideen geographisch erleichtert und in unfangreicherem Maße ermöglicht. Der morbide Boden der zerfallenden Reiche von Judäa und Hellas vermochte nunmehr dem buddhistischen Eindringling keinen vitalen Widerstand mehr entgegen zu setzen. Beginnt erst das nationale Leben so rapid abwärts zu gehen, wie im letzten vorchristlichen Jahrhundert in Judäa und Hellas, so ist kein Halten mehr. Die beiden Vesten des naturfreudigen Optimismus antiker Kulturen, die mosaische Religion und die hellenische Philosophie, vermochten sich dem mächtigen Ansturm buddhistischer Lebensverneinung gegenüber nicht mehr intakt zu behaupten. Die Bresche, welche der Buddhismus in die optimistische Veste des Mosaismus geschlagen hat, heißt: Nasiräerthum, Essener, Therapeuten, mit anderen Worten: pessimistisch angehauchte Sekten tun sich auf, welche den Gang der Weltgeschichte unübersehbar bestimmt haben, zumal Jesus von Nazareth der asketischen Sekte der Essener mindestens sehr nahe stand, wenn er nicht gar unmittelbar aus ihr hervorgegangen ist. Seinen litterarischen Stimmungsausdruck findet der eindringende Pessimismus im Buche Hiob und im Prediger Salomonis. Ganz parallel hatte der aus Indien wie ein Samum über die Mittelmeerkulturen hinüberwehende Buddhismus in Hellas die Wirkung, daß der sich herausbildende Neupythagoreismus die

pessimistischen Keime des alten zur Reife bringt, vollends der herrschend gewordene Neuplatonismus mit seiner geschichtslosen Emanationslehre die Geister bannt, die letzten Energien bricht, alle optimistische Schwungkraft und Flugesfreude lahmlegt.

Für den Brahmanismus, die Vorstufe des Buddhismus, ist das Sein überhaupt, jede Existenz als solche ein Nichtseinsollendes, eine ewige Schuld, für welche es nur eine Sühne und nur einen Trost gibt: Rückkehr zur Einheit, zur eigenschaftslosen Undifferenziertheit — Nirwana. Diesem Nirwana geht der Buddhist, nach einem Worte Oldenbergs, mit demselben Frohgefühl entgegen, wie der Christ dem ewigen Leben. Ist der Brahmanismus, wie Max Walleser jüngst gezeigt hat, Niederschlag uralter, geschichtlich nicht mehr kontrollierbarer religiöser Seelenstimmungen und philosophischer Überzeugungen des indisch-arischen Kultursystems, so erweist sich der Buddhaismus als die bewußte Schöpfung und Ausgestaltung einer Persönlichkeit, der Buddhas. Nach Oldenberg, dem besten Kenner des Buddhismus, war die Anhängerschar Buddhas eine „Gemeinde von Mönchen und Nonnen"; sie nennt sich selbst eine „Gemeinde der Bettler". Prinz Vessantara, der spätere Buddha, will keine Seide tragen, weil man, um sie zu gewinnen, Würmer töten muß. „Wer ist der Weise", fragt Buddha, „der seinen eigenen Körper nicht als Feind betrachten würde, nachdem er ihn gesehen hat?" Buddhas bekannte „Vier Wahrheiten" sind der Niederschlag wildesten Weltekels.

Diese Mitleidsreligion mit ihrer pessimistischen Weltbewertung und asketischen Lebensstimmung dringt, wie religiös in den Essenismus und philosophisch in den Neuplatonismus, so dogmatisch in das sich ausbauende Christentum ein. So hat Rudolf Seydel in zwei Werken, das Evangelium von Jesu in seinem Verhältnis zur Buddha-Sage, 1882, Buddha und Christus, 1884, dargethan, wie starke Einwirkungen die sich bildende Christengemeinde vom Buddhismus erfahren hat. Daseinsmüdigkeit und Weltflucht, leidenschaftliche Abkehr vom Diesseits und hypnotisches Hinstarren auf ein Jenseits, Verachtung des Fleisches und Verwerfung aller Schönheit, wie sie unter Gnostikern und einzelnen Kirchenvätern zu erregtem deklamatorischen Ausdruck kommen, weisen ebensoweit von Hellas und Judäa weg, wie auf den Ganges hin. Die Lehre vom „Sündenfall", von der „Prädestination", insbesondere der Prädestination zur Sünde, die Contemptus mundi Innocenz III, erheben die buddhistische Weltverachtung zur offiziellen Doktrin der Kirche.

Und was hier theoretisch gelehrt und verkündet wird, das setzen Anachoreten, Circumcelleonen, Flagellanten, zuletzt die Redemptoristen in die Praxis des Lebens um. Die Verachtung des Fleisches wird zum großen Verhängnis des mittelalterlichen Kultursystems.

Zum Glück gibt es auch eine Art von Naturheilverfahren im Seelischen. Der iranisch-parsische Lebenstraum, der im Prophetismus und Messianismus der Juden fortlebt, ist durch seinen weltgeschichtlichen Antipoden, den pessimistischen Buddhismus, für eine geraume Weile in Acht getan, aber unterirdisch, gleichsam unter der Bewußtseinsschwelle des christlichen Kultursystems, wird er zäh und unbeirrbar weitergeträumt. Das Buch „Jesus Sirach" und die „sibyllinischen Orakel" spinnen den messianischen Traum weiter, wenngleich der „Erlöser" schon gekommen ist. Es wimmelt wieder von Weissagungen. Ezechiel und Daniel mit ihren apokalyptischen Verzückungen leben wieder auf. Die christliche „Gnosis" ist voll von Verkündigungen kommunistischer Ideale und von Zukunftsträumen eines Himmels auf Erden. Der Parsismus mit seiner zukunftsfreudigen Lebensbejahung feiert seine Wiederauferstehung in der Verkündung des kommenden Weltfriedens, des tausendjährigen Reichs, der vollendeten Menschheitsbeglückung „am Ende der Tage". Man nennt diese messianische Unter- und Nebenströmung die eschotologische Tendenz, und ihre sektiererhaften Vertreter sind die Millenarier oder Chiliasten, welche das „tausendjährige Reich", die kommende Beglückung des Menschengeschlechts lehren.

Der glänzendste Vertreter eines universalistisch gestimmten Optimismus ist und bleibt Jesajas. „Und es wird am Ende der Tage sein, fest ist der Berg des Herrn auf der Bergesspitze; er ragt unter den Hügeln empor und zu ihm strömen alle Völker der Erde." „Er richtet zwischen den Völkern, entscheidet unter den Nationen; sie schmieden ihre Schwerter zu Sicheln um, ihre Spieße zu Winzermessern; nicht mehr erhebt Volk gegen Volk das Schwert und sie lernen nicht mehr den Krieg." „Und es wohnt der Wolf mit dem Lamm, der Leopard lagert mit dem Böcklein, Kalb, Leu und ein gemästetes Rind zusammen — und ein kleiner Knabe führt sie an. Kuh und Bär weiden vereint, so lagern sie ihre Jungen, und der Löwe genügt sich gleich dem Rind am Stroh. Es spielt der Säugling am Loch der Natter, auf Basilisken-Höhe hebt er sein Händchen. Die Herden verheeren und verderben nichts auf dem Berge meines Heiligtums, denn voll ist die Erde von Erkenntnis

wie Wasser das Meer bedeckt!“ Der Erlöser, wie Jesajas ihn zeichnet, „richtet nach Gerechtigkeit die Armen und entscheidet nach Billigkeit zu Gunsten der Gebeugtesten des Landes. Gerechtigkeit ist der Gurt seiner Lenden, Glaube der Gurt seiner Hüften.“ An diese Gesinnungshoheit des optimistischen Universalismus eines Jesajas ragt selbst unter den Propheten vielleicht nur noch das Wort Secharjas heran: „Und der Ewige wird König sein über die ganze Erde. An diesem Tage wird der Ewige eins sein und sein Name Eines.“ „Er verkündet Frieden den Völkern und seine Herrschaft reicht von Meer zu Meer, von Strom zu Strom bis ans Ende der Erde.“

Dieser Satz bezeichnet den Höhepunkt alles Optimismus. Die Glückseligkeit des Menschen wird nicht zeitlich rückwärts ins „goldene Zeitalter“, auch nicht räumlich rückwärts ins „verlorene Paradies“, aber ebensowenig räumlich vorwärts ins „himmlische Jenseits“, sondern in das zeitliche Jenseits projiziert, in die künftige Vervollkommnung des Menschengeschlechts, in die moralische Unsterblichkeit der Gattung, kurz in die Evolution (Entwicklung) des Menschengeschlechts nach Oben, d. h. zu immer höherer Perfektibilität. Und hier fragt es sich nun: welches Erziehungssystem ist dem Menschengeschlechte dienlicher, seiner sittlichen Hebung förderlicher: die Sehnsucht nach Rückwärts, wie sie der Buddhismus im Nirwana lehrt, oder die Hoffnung auf ein ewiges Vorwärts, wie die iranisch-parsische Lichtreligion und ihr geschichtlicher Ableger, der Messianismus, in der Wiederkunftslehre kündet?

Lessings Trilogie: die „Freimaurerbriefe“ (Ernst und Falk), die „Erziehung des Menschengeschlechts“ und der „Nathan“ haben uns darüber endgültig aufgeklärt, daß die Menschheitsgeschichte kein wirrer Traum eines schlafenden Gottes und kein tolles Chaos wild durcheinander wirbelnder Begebenheiten ist, daß vielmehr Sinn und Plan in der Führung und Lenkung der Menschheitsgeschicke aufzufinden ist. Wie Spinoza, der geborene Logiker, in seiner „Ethik“ den Weltenplan der Natur enthüllt hat, so der geborene Poet und begnadete Polyhistor Lessing in der „Erziehung des Menschengeschlechts“ den Weltenplan der Geschichte. Die Natur ist, wie ich immer wieder betonen muß, das Reich der Gesetze, die Geschichte das der Zwecke. Wie uns die großen Optimisten Spinoza und Leibniz den Sinn der Natur erschlossen haben, so hinterließ uns der Optimist Lessing eine „Theodicee der Geschichte“. Zeigen uns jene Gott in der Natur, so entdeckt Lessing Gott in der

Geschichte. Sein Gott ist nicht überweltlich wie der aristotelische, nicht außerweltlich wie der kirchliche, aber auch nicht rein innenweltlich wie der spinozistische, sondern panentheistisch, d. h. er offenbart sich nicht bloß in der Natur, sondern daneben und darüber hinaus in der Geschichte. Die sittliche Weltordnung, die ordo ordinans, wie Fichte in seiner ersten Periode den Gottesbegriff deutete — das ist der Gott Lessings. Wie schon Paulus das mosaische Gesetz nur als *Παιδαγωγός εἰς χριστόν*, als Vorbereitung und Hinleitung zum Christentum deutete, so sah der Optimist Lessing in allen Religionen ebensoviele Etappen in der „Erziehung des Menschengeschlechts". Gleich Irenaeus, Clemens von Alexandrien, Origenes, Tertullian und Augustin unter den Kirchenvätern, Ibn Khaldun unter den Arabern, und ähnlich wie Bodin (im Heptaplomeres) in der Renaissance, Pascal, Bossuet, Montesquieu, Vico und Condorcet in der Neuzeit, packt auch Lessing das Wesen aller Religion von der sozialpädagogischen Seite an — unter glücklicher Anwendung der vergleichend-geschichtlichen Methode. Joachim von Floris kündet jenes „dritte Reich", das uns bei Lessing, Kant, Fichte, Comte und heute bei Ibsen und Tolstoi wieder begegnet. „Erziehung ist Offenbarung, die dem einzelnen Menschen geschieht, und Offenbarung ist Erziehung, die dem Menschengeschlechte geschehen ist und noch geschieht" (§ 9). Und so setzt denn Lessing der mechanischen Kausalität des Naturalisten Spinoza, die Lessing für das Reich der Natur voll gelten läßt, seinen teleologisch gerichteten Geschichtsoptimismus für das Reich der geschichtlichen Zwecke, dem gefesselten Prometheus der natura naturans bei Spinoza, seiner starren logischen Weltmaschine, die geistige Persönlichkeit, die selbstbewußte Intelligenz Gottes entgegen. Der poetisierte Spinozismus Lessings, der das ganze Aufklärungszeitalter auf den knappsten Ausdruck bringt, beherrscht die gesamte Klassik, bis später, durch Tolands Geschichtspessimismus vorbereitet, von Voltaires „Candide" und Rousseaus Tiraden großgezogen, die Romantik mit elementarer Gewalt durchbricht und an Stelle des hoffnungsfreudigen Optimismus des achtzehnten Jahrhunderts an der Schwelle des neunzehnten ein winselndes Rückwärts zum Mittelalter setzte. Wie Lessing und Herder, Schiller und Goethe, so widerstrebt auch Kant, den Eduard von Hartmann gern zum Pessimisten stempeln möchte, dem Banne Rousseaus, dem er in vielen Stücken verfallen ist. Das „radikale Böse" bei Kant ist pessimistisch nur für den Ursprung, aber optimistisch rücksichtlich der Zukunft des Menschengeschlechts.

„Die Erziehung des Menschengeschlechts", sagt Kant am Schluß der Anthropologie, „ist heilsam, aber rauh und strenge, durch viel Ungemach und bis nahe an die Zerstörung des ganzen Menschengeschlechts reichende Bearbeitung der Natur, nämlich des vom Menschen nicht beabsichtigten, aber, wenn es einmal da ist, sich ferner erhaltenden Guten aus dem innerlich mit sich selbst immer sich veruneinigenden Bösen." Und Paulsen ist in seiner Polemik gegen von Hartmann durchaus im Rechte, wenn er Kant eher an den Optimisten Nietzsche als an den Pessimisten Schopenhauer heranrückt. Denn „Kant setzt", wie Paulsen ausführt, „dem weichlichen Rousseauschen Zurück zur Natur! ein männliches und tapferes: Hindurch zur Humanität! entgegen."

Rückwärtsler und Vorwärtsler, Romantiker und Evolutionisten, heißt jetzt die Parole. Was ich gegen Romantiker, Mystiker und Materialisten vorzubringen habe, findet man in meiner „Wende des Jahrhunderts" (Kapitel: Gefühlsanarchie) und im „Sinn des Daseins" (Kapitel: Rückwärtsler und Vorwärtsler). Hier liegt mir nur noch ob, die Ahnenreihe des Optimismus, die ich rückwärts bis zum iranisch-parsischen Kultursystem verfolgt habe, nunmehr vorwärts bis ins Herz unserer warmpulsierenden Gegenwart zu verfolgen. Ich führe den perennierenden Kampf zwischen Lebensbejahung und Lebensverneinung, zwischen Daseinsfreudigkeit und Weltflucht, auf jene seelische Gedoppeltheit der Menschennatur psychologisch zurück, welche sich im Dualismus von Verstand und Gefühl äußert. Dementsprechend klassifiziere ich auch alle Mystiker und Romantiker unter die Rubrik: Gefühlsdenker, hingegen alle Rationalisten und Aufklärer unter die Bezeichnung: Verstandesdenker. Diese wollen im hellen Sonnenlicht der Logik wandeln, und nicht im dämmernden Zwielicht unfaßbarer Gefühle. Sie fühlen sich nur behaglich in einer Welt der mathematisch-logischen oder historischen Beweisführung statt in der Dunkelkammer unkontrollierbarer Sehnsuchtsseufzer.

Fragen wir uns nach alledem, welches Erziehungssystem dem leiblichen Wohl des Menschengeschlechts bekömmlicher und seinem sittlichen Heil förderlicher ist: das weichselige pessimistische Rückwärtsschauen des Buddhismus, oder das beherzte optimistische Vorwärtsblicken des Parsismus, so belehrt uns der eherne Schritt der Weltgeschichte, daß schlaffe Strebensziele und mattherzige Ideale die Völker verweichlichen, entnerven, zur Tatenlosigkeit verurteilen, während glaubensstarke, hoffnungsfreudige,

willenskräftige Ideen die Völker jugendlich beleben und zu tatenfroher Unternehmungsluſt beflügeln. Tauſende von Engländern beherrſchen ebenſoviele Millionen von Indiern. Das von nationalen Idealen getragene und von Großmachtshoffnungen geſchwellte Japan hält die beiden tönernen Koloſſe der Welt — China und Rußland — in Schach. Männlich und jugendſtark iſt und bleibt nur ein ſolches Volk, deſſen Gegenwart nicht von ſeiner Vergangenheit allein, ſondern vor allem von ſeiner Zukunft beherrſcht wird. Die Ideale der Völker, welche dazu dienen ſollen, die Energien des Einzelnen zu beleben und aufzufriſchen, müſſen *vor* ihnen liegen, wie die optimiſtiſchen Religionstypen und Philoſophieſyſteme ſie projizieren, nicht aber hinter ihnen, wie die paſſiven, dem Nirwana zugewandten Kulturſyſteme ihren Anhängern ſuggerieren. Naturvölker ſind paſſiv, Kulturvölker aktiv. Der Blick nach Rückwärts macht ſentimental, elegiſch, tränenſelig, der nach Vorwärts hingegen elaſtiſch, feurig, unternehmend. Iſt das Paradies doch ſchon verloren, durch Sündenfall abgeſchnitten, durch die Prädeſtination zur Sünde unwiederbringlich dahin: zu welchem Ende noch Anſtrengungen machen? Wozu die Spannkraft ſtählen, die Tatenfreude anfachen? Was iſt bei ſo gearteten paſſiven Idealen natürlicher, als die Hände tatenlos in den Schoß zu legen, um im ſüßen hiſtoriſchen Haſchiſch-Rauch das holdſelige „es war einmal“ durch die Schläfen zu jagen und darüber das jammerſelige „es iſt“ für eine Weile zu vergeſſen? Darum ſchwelgen die Romantiker ſo verzückt in den Traumgefilden der Vergangenheit. Sie zaubern ſich das Einſt phantaſtiſch vor, um darüber das unerträgliche Jetzt zu vergeſſen. Zurück lautet die Parole: Zurück zur Renaiſſance (Nietzſche), zum Mittelalter (die franzöſiſche Romantik in de Maiſtre, Chateaubriand, Bonald, die deutſche in den Schlegels, Stolbergs, in Hölderlin und Novalis); die Wiſſenſchaft muß umkehren (Stahl, und die kleine, aber mächtige Partei). Zurück zum Urchriſtentum (Tolſtoi). Zurück zum herdentiermäßigen Naturzuſtand (Rouſſeau und die Phyſiokraten). Zurück zur raubtierhaften Ichheit, zum anarchiſchen Individualismus (Stirner). Zurück endlich ins Nirwana, in die ungeſchiedene Einheit des vor- und urweltlichen Zuſtandes, ins undifferenzierte Urſein — ins Nichts (Schopenhauer).

Dieſen Reaktionären aller Grade und Schattierungen ſtemmt ſich unſer Zeitalter zielſicher und kraftbewußt entgegen. Die trüben Flutwellen des Peſſimismus, welche neben der Romantik noch in Leopardi, Shelley, Byron, Heine, Lenau, Lorm und der Weltſchmerzdichtung über

unser Kultursystem hereingebrochen war, beginnen sich zu verlaufen, um allmählich zu verrinnen. Dostojewsky und Bourget geben heute nicht mehr den litterarischen Ton an, wohl aber Anatole France. Die Weltschmerzphilosophen Schopenhauer, Bahnsen, Mainländer und Hartmann, welche die letzten Jahrzehnte des vorigen Jahrhunderts so verhängnisvoll beeinflußt haben, daß besonders die siebziger und achtziger Jahre unter ihrem hypnotischen Banne zu stehen schienen, sind vom wiedererwachten und seine Rechte gebieterisch fordernden Leben mattgesetzt worden. Die Litteratur des Pessimismus, vor zwei Jahrzehnten noch in voller Blüte, ist völlig welk und entlaubt. Eduard von Hartmann hat sich zum ersten deutschen Philosophen emporgearbeitet, nicht wegen, sondern trotz seines Pessimismus. Und die pessimistische Seite seines Denkens, einst gefeiert und gehätschelt, wird ihm heute, angesichts seiner sonstigen Leistungen, nur noch verziehen. Die Wagschale des Pessimismus sinkt in demselben Maße wie die des Optimismus steigt — so will es der geschichtliche Rhythmus im ständigen Auf- und Abstieg religiöser Stimmungen und paralleler philosophischer Systembildungen.

Der neuesten Abschattung des Optimismus, dem sozialen Optimismus, ist besonders die soziale Bewegung seit Lassalle und Marx zugute gekommen. Denn der Sozialismus ist, wie ich anderwärts ausgeführt habe, für Vergangenheit und Gegenwart pessimistisch, für die Zukunft optimistisch. Seine Propheten ergehen sich in apokalyptischen Weissagungen. Seine Verkündung des „großen Kladderadatsch" erinnert stark an die Bildkraft Ezechiels, welche mit Vorliebe Grauen und Entsetzen malt. Unsere heutigen Sozialisten sind die Vertreter der Messiasidee im Sozialen. Sie künden das „tausendjährige Reich", „das Ende der Tage", „die kommende Welt", kurz Eschatologie und Chiliasmus — im Politischen und Oekonomischen. Ihre religiösen Ideen — und jede große, tiefgehende politische Bewegung hat, gewollt oder ungewollt, bewußt oder unbewußt, einen religiösen Untergrund — liegen in der Richtung der iranisch-parsischen Lichtreligion, und nicht auf der Linie der rückwärtsschielenden Romantiker oder gar des trostlosen Schopenhauerschen Buddhismus. Diese psychologisch-historische Deutung des Sozialismus und seines religiösen Hintergrundes hat nichts Herabsetzendes und Entwürdigendes für ihn, sondern in den Augen des sozialen Optimusmus im Gegenteil etwas Erhebendes und Rühmliches. Auch der politische Erfolg des Sozialismus erscheint in dieser Beleuchtung verständlich.

Politische Parteien konservativen Anstrichs, die sich nur in der Vergangenheit verankern, deren Gegenwart also durch ein sehnsüchtiges Rückwärts bestimmt und bedingt ist, haben naturgemäß etwas vom politischen Buddhismus an sich, etwas beschaulich Verträumtes, lähmend Weichseliges. Beherzte Tatenfreudigkeit und unbeirrbare Kraftentfaltung können eben nur von Parteien ausgehen, die alles zu hoffen und nur wenig zu verlieren haben. In solchen Parteien wird eben die jeweilige Gegenwart nicht von der Vergangenheit, die uns nichts mehr angeht, sondern von der Zukunft, in die wir hineinwachsen, beherrscht. Und so verleiht die Vergangenheit der Gegenwart ein Rückgrat von Fischbein, die Gegenwart hingegen der Zukunft einen Panzer von Stahl und Eisen.

Jetzt versteht man auch die Sympathien der Gebildeten unseres gesamten Kultursystems für den Sozialismus. Dieser politische Messianismus ist der Ausdruck aufwärts gehenden Lebens, zukunftssicherer Unternehmungslust, optimistischer Grundstimmungen, von welchen unser jetziges Geschlecht ebenso elementar ergriffen ist wie das unmittelbar vorangegangene vom Pessimismus Schopenhauers. Der energetische Optimismus, die Lichtreligion, ist im ständigen Vordringen, der lähmende Buddhismus überall im Zurückweichen. Die aktiven Elemente haben heute die Vorhut, die passiven die Nachhut. Unsere Führer sind heute keine Büßer und Beter, keine Heiligen und Märtyrer, sondern Helden und Kraftgestalten, Heroen des Könnens, Wissens und Wollens, Recken an Unternehmungslust und Tatendrang. Wir jammern nicht um das verlorene Paradies mit Milton, um Hölle und Fegefeuer mit Dante, sondern wir suchen das goldene Vließ mit Grillparzer, das dritte Reich mit Ibsen, Gottes Reich auf Erden mit Tolstoi, das letzte Stadium des reinen Altruismus mit Comte, „the ideal man“ oder „the ideal social state“ mit Herbert Spencer, endlich den Übermenschen mit Nietzsche. Und damit sind wir bei unserem eigentlichen Thema probandum angelangt. Wir wollten die „Ahnengalerie des Optimismus“, insbesondere die des von uns vertretenen sozialen Optimismus, rückwärts bis zum iranisch-parsischen Kultursystem, vorwärts bis ins Herz unseres eigenen Zeitalters verfolgen. Wir sind uns dabei vollbewußt, daß unsere Skizze nur ganz grobes und unbehauenes Material zur geschichtlichen Erfassung des Optimismus bietet. Aber unser Absehen war von vorneherein darauf gerichtet, zweierlei anzudeuten: der Optimismus ist wie die älteste, so die jüngste Weltanschauung. An historische Namen angelehnt, reicht sie von

Zarathuſtra (Zoroaſter) bis Nietzſche. Die Lehre von der „ewigen Wiederkunft", die Nietzſche's Zarathuſtra poetiſch verklärt, iſt der geſchichtliche Faden, den die iraniſchen Kulturen in vorgeſchichtlicher Zeit allen meſſianiſch geſtimmten Völkern als ewiges Erbe der Selbſt- und Arterhaltung hinterlaſſen haben und den unſere Dichter und Denker heute weiter ſpinnen Und ebenſo wie das vorangegangene, unter dem Alpdruck des Peſſimismus ächzende Geſchlecht in Poeſie, Religion und Philoſophie jenen düſteren buddhiſtiſchen Zug der Weltverneinung an ſich hatte, dem Doſtojewsky und Bourget einen ſo glücklichen dichteriſchen, Schopenhauer und Hartmann einen ſo verführeriſchen philoſophiſchen Ausdruck geliehen haben, vollzieht ſich an der Wende des Jahrhunderts der Umſchwung zugunſten der iraniſch-parſiſchen Lebensbejahung und Zukunftsprojizierung. Vicos „Scienza nuova", Condorcets „Esquisse d'un tableau historique du progrès de lesprit humain", Leſſings „Erziehung des Menſchengeſchlechts", Herders „Ideen", Kants „Geſchichtsphiloſophie", Fichtes „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters" und Comtes „drei Stadien" halten die Fahne des geſchichts-philoſophiſchen Optimismus hoch. Wo die geſchichts-philoſophiſchen Peſſimiſten das „Ende der Tage" kündeten, da prophezeit der Sozialismus von heute das „Ende der kapitaliſtiſchen Wirtſchaftsordnung". Wo uns Schopenhauer mit dem Brahmanismus die Rückkehr zum ewigen Urnichts (Nirwana) predigte, da kündigt uns heute Nietzſche mit den Pythagoreern „die Wiederkunft alles Gleichen". „Und wißt ihr auch, was mir die „Welt" iſt? Soll ich ſie Euch in meinem Spiegel zeigen? Dieſe Welt: ein Ungeheuer von Kraft, ohne Anfang, ohne Ende, eine feſte, eherne Größe von Kraft, welche nicht größer, nicht kleiner wird, die ſich nicht verbraucht, ſondern nur verwandelt, als Ganzes unveränderlich groß, ein Haushalt ohne Ausgaben und Einbußen, aber ebenſo ohne Zuwachs ... dieſe meine dionyſiſch Welt des Ewig-ſich-ſelber-Schaffens, dieſe Geheimniswelt der doppelten Wollüſte ... dieſe *meine* Welt, wer iſt hell genug, ſie zu ſchauen ohne ſich Blindheit zu wünſchen? Stark genug, dieſem Spiegel ſeine Seele entgegenzuhalten? Seinen eigenen Spiegel dem Dionyſosſpiegel?"

Was hier Nietzſche phantaſtiſch-willkürlich in der Gegenüberſtellung von dionyſiſch-apolliniſch leiſtet, das glauben wir geſchichtlich weiter bis zur iraniſchen und indiſchen Kultur zurückgerückt und pſychologiſch in das doppelte Seelengeflecht des Menſchen: Verſtand und Gefühl, Logik und Myſtik, Wiſſenſchaft und Religion, Technik und Kunſt, Rationales

und Irrationales, Klassizismus und Romantizismus verlegt und eben damit begründet und erklärt zu haben. Doch ist der Dichterphilosoph Nietzsche, den uns Klinger künstlerisch näher gebracht hat als alle Litterarhistoriker mit ihren Nietzsche-Interpretationen es wissenschaftlich vermochten, nicht der einzige, der im Ahnensaal des zeitgenössischen Optimismus mit „kritisch fundamentiertem Prophetentum", um ein Merkwort Raoul Richters herzusetzen, auf den kommenden Übermenschen deutet. Seine beiden Rivalen im Apoll, die einzigen unter den Lebenden, die gleich ihm in der Walhalla der Weltlitteratur in vorderster Reihe stehen werden, verbünden sich in der optimistischen Zukunftsprojektion mit Nietzsche. „Als Vorzeichen kommt ihr mir nur, daß schon Höhere zu uns unterwegs sind — auf höhere Stärkere, Sieghaftere, Wohlgemutere, solche, die rechtwinklich gebaut sind an Leib und Seele," auf „lachende Löwen" wartet der Nietzsche'sche „Zarathustra" fast mit denselben Worten wie der Prophet Jesajas. Das „dritte Reich", sekundiert Ibsen geheimnisvoll an den entscheidendsten Stellen seiner Dramen; „das Reich Gottes in uns", stimmt Tolstoi in diesen Chor ein. Das optimistische Quartett wird vollständig, wenn der vor Jahresfrist dahingegangene Herbert Spencer seine Friedensschalmei erschallen läßt. Ist nämlich Chiliasmus religiöser, der Sozialismus politischer, der Übermensch ethisch-sozialer Messianismus, so ist der Spencersche Evolutionismus, der unserer gesamten Philosophie heute im Blute steckt, philosophischer Messianismus. Im Grunde ist unsere Naturphilosophie von heute, wie sie der Mathematiker Clifford, die Physiker Stallo und Mach, der Chemiker Ostwald und seine „Annalen der Naturphilosophie" inaugurieren, von der leibnizischen Energetik beherrscht und darum auch von leibnizischem Optimismus angeweht und durchzogen. Ihnen allen ist die iranische Grundanschauung des Optimismus gemeinsam, daß wir unsere Gegenwart nicht von der Vergangenheit dirigieren lassen sollen, wie nach dem Kausalgesetz die tote Maschine, sondern von der Zukunft, wie nach dem Zweckgesetz der lebendige Organismus. „We must consider the ideal man as existing in the ideal social state" heißts in Spencers „Ethik" (§ 106). Der Zukunftstyp spielt in der Philosophie Spencers dieselbe Rolle, wie der Übermensch in der Weltanschauung Nietzsches, das „dritte Reich" in der Poesie Ibsens, und „Gottes Reich in uns" in der dichterischen Apokalypse Tolstois. Die ganz Großen in der Weltmonarchie des Geistes thronen also heute wieder, wie von jeher, im Ahnensaal des Optimismus.

Namenregiſter.

A.

Abaelard 185.
Adler, Georg, 5, 6, 41 f.
Aeneſidemus-Schulze 163.
Alfons X 119.
Anaxagoras 167, 222.
Ariſtipp 250.
Ariſtoteles 3, 16, 35, 68—80, 98 f., 155, 180, 186, 190, 192, 193, 195, 202 f., 219, 222, 224, 240.
Auguſtin 255.
Avenarius 137, 141, 178, 225, 241.

B.

Baco 81, 87, 140, 181, 199, 205, 218, 240, 242.
Baco, Roger 240.
Baer, K. E. v., 12, 167, 189.
Bahnſen 3, 249, 258.
Bamberger 95.
Barth, J., 244.
Barth, P., 205.
Baſſermann 114.
Baſtian 245.
Baſtiat 6, 7.
Bayle 129 ff.
Bebel 93.
Beck 163.
Becker 203.
Belarmin 128.
v. Below 172.
Bentham 75, 188.
Bergſon 40.
Berkeley 13, 136 f., 144.
Berlepſch, v., 114, 117.
Bernard Claude 184.
Bernatzik 196.
Bernſtein, Ed., 81, 83, 86.
Bias 76.
Bismarck, v., 99.
Blanc, Louis 87.
Blondlot 236.
Bluntſchli 195 f.
Bodin 255.
Du Bois-Reymond, Emil, 136.
Du Bois-Reymond, Paul, 29.
Bonald 257.
Borowski 132.
Boſſuet 129, 255.
Bourget 2, 258, 260.
Braun 236.
Brentano 75, 104, 114.
Bruno 240.
Bücher 208 f.
Buckle 173.
Buddha 249, 252.
Bülow, Graf v., 70, 113.
Bunge 170.
Byron 3, 257.

C.

Campanella 240.
Carey 6, 7.
Charron 128 f.

Chateaubriand 257.
Clauſius 16, 103.
Clemens v. Alexandrien 255.
Clifford 33, 152, 177, 228, 236, 261.
Cohen 32, 36, 137, 227 f., 240 f.
Cohn 200.
Colding 12, 16.
Comte 69, 100, 129, 143, 155 ff., 161, 173, 178 f., 203, 206, 218, 225 f., 255, 259 f.
Condorcet 178, 255, 260.
Confucius 249.
Coßmann 170.
Crookes 236.
Currie 236.
Cuvier 191, 203.
de Cyon 54.
Czolbe 180.

D.

Dahlmann 247.
Daniel 253.
Dante 259.
Dareſte 200.
Darwin 14, 21, 33, 36, 50, 150, 156, 167, 170.
David 81.
Davids 244.
Delitzſch 200.
Demokrit 130, 180, 240.
Deußen 244.
Descartes 130, 137, 162, 222, 240.
Diderot 42.
Doſtojewski 2 f., 258, 260.
Döring 220.
Dörpfeld 200.
Drieſch 170.
Duns Scotus 20, 181, 185.
Duboc 4, 249.
Dühring 4, 143, 156, 179, 249.

E.

v. Ehrenfels 75.
Eleaten 176, 249.
Emerſon 155.
Engel 219.
Engels 81, 85, 87, 89.
Epikur 89, 140, 180, 219 f., 240.
Erdmann, Benno 143, 202.
Erdmann, J. E., 144.
Euklid 178.
Ezechiel 253, 258.

F.

Fano 170.
Fechner 12, 161, 233.
Feuerbach 156, 161, 179, 183, 224.
Fichte 3, 11—15, 17 f., 20, 46, 115, 157—165, 167 f., 170, 176, 177 f., 219, 222—225, 233, 237, 254 f., 260.
Fiſcher 189.
Flechſig 54.
Foſter 53.
Fouché 129.
Fouillée 205.
Fourier 87.
France, Anatole 258.
Franklin 208.
Friedrich II 162.

G.

Galilei 13, 72, 130, 167, 240.
Galvani 227.
Garve 136.
Gaſſendi 130.
Geoffroi de St. Hilaire 191.
v. Gerlach 95.
Gierke 91, 193 f., 196.
Gladiſch 244.
Godwin 83.
Goethe 43, 80, 191, 227, 255.
Goltz 54.
Gomperz, Th., 80.
Göring 156, 179.
Gramzow 160, 169.
Grillparzer 259.
Groos 144.
Gruber, M., 22.
Gumplowicz 172.

H.

Hall 83.
Haller, A. v., 36, 189.
Haller 89.
Haeckel 10, 136, 139, 163, 227 f.
Haenſel 160.
Haenel 196.
Hamann 131.
Hamilton 219.
Hammurabi 200 f., 248.
Hardy 244.
Hartmann, E. v., 3, 13, 162, 233, 249, 255 f., 258, 260.
Hebler 218.
Hedoniker 240, 250.
Hegel 3, 14, 17, 36, 45 f., 50, 57, 63, 155, 159 ff., 166, 170, 176, 177, 219, 221, 230.
Hegeſias 250.
Heine 3, 28, 257.
Helm 12, 15, 16, 177.
Helmholtz 16, 25, 152.
Heraklit 17, 21, 35, 48 ff., 165, 177, 240 f., 249.
Herbart 55, 219, 232 f.
Herder 42 f., 133, 225, 256, 260.
Hering 40, 90.
Hertwig, Oscar, 191.
Hertz 227.
Hillebrand 75.
Hirſch 114.
Hiß 208.
Hitze 114.
Hobbes 13, 14, 28, 29, 89, 132, 140, 166, 169, 174, 180 f., 183 ff., 187 ff., 192, 197, 208, 210, 214, 226, 240.
Höfler 75.
Hohenlohe, Fürſt, 113.
Hölderlin 257.
Horaz 82.
Huet 129.
Hufeland 157.
Hume 13, 33, 35, 126—154, 179, 182, 213, 225, 232.
Huſſerl 75.
Huyghens 199, 200.

I (i).

Ibſen 255, 259, 261.
Ihering 76.
Innozenz III. 252.
Irenäus 255.
Izoulet 194, 205.

J (j).

Jacobi 151, 163.
Jeſaias 253, 254, 261.
Jellinek 196 ff.
Jeremias 200.
Joachim, F. v., 255.
Jodl 178, 250.
Johns 200.
Joule 12, 16.

K.

Kant 3, 13, 14, 16 f., 30 f., 34 ff., 42 f., 51, 68, 115 f., 126—155, 158 f., 161, 163 f., 170, 178, 180, 182, 195, 213, 222, 224 f., 232, 255 f., 260.
Kapp 208, 209.
Kautsky 81.
Kepler 119, 199 f.
Kern 244.
Kidd 22.
Kleanthes 249.
Klinger 261.
Knapp 76.
Kopernikus 119
Kowalewsky 5, 8 f.
Köſtlin 250.
Kues, N. v., 194.

L.

Laas 143, 156, 178 f., 241.
Lamprecht 102.
Lange, Fr., 1, 149.
Laotſe 249.
Laplace 150.

Laſſalle, L., 1, 45 f., 81, 83, 87, 116, 258.
Laßwitz 18, 167.
Lazarus 245.
Lehmann 3, 257.
Leibniz 3, 13, 18, 20, 36, 50, 131, 142, 152, 160, 165, 167 ff., 171, 173, 180 f., 189, 218, 219, 232 f., 240, 254, 261.
Léon 223.
Leopardi 3, 257.
Leſſing 160, 173, 178, 220, 254 f., 260.
Liebig 189.
Lindner 210.
Lilienfeld 194, 205 f.
Lipps 141.
Lipſius 150.
Littré 129.
Lobeck 245.
Locke 57, 130, 140, 142, 151, 240.
Lorm 3, 257.
Lotze 167, 199.
Lukrez 180.
Luther 98.

M.

Macchiavelli 89.
Mach 5, 20, 29, 33 ff., 39, 53, 64, 137, 141, 143, 152, 164, 177 f., 197, 203, 207, 236, 240 f., 261.
Maimon 163.
Mainländer 3, 249, 258.
de Maiſtre 257.
Malebranche 20, 131, 240.
Malthus 14, 174.
Marc Aurel 162.
Mariana 128.
Martinak 75.
Marty 75.
Marx, Carl, 1, 14, 21, 45 f., 57, 81—85, 87, 116, 258.
Mayer, Robert, 12, 16.
Melanchthon 98.
Meinong 75.
Mendelsſohn 45, 219.
Menger, Anton, 80—92.
Metſchnikoff 5, 25 f., 101.
de la Mettrie 52, 180.
Meyer, G., 196.
Mill, J. St., 143, 161, 188, 200.
Moleſchott 183.
Montaigne 70, 128 f., 130.
Montesquieu 255.
Morgans, J. de, 200.
la Motte le Vayer 129.
Müller, Adam, 214.
Müller, D. H., 201.
Müller, Joh., 152.
Müller, Max, 244, 247.
Myrkin, J., 141, 145, 152.

N.

Natorp 32, 36, 137, 240.
Naumann 95, 114.
Neuplatoniker 234, 252.
Newton 50, 72, 131, 162, 200.
Nicolai 45, 219.
Nietzſche 96, 98, 135, 158, 166 f., 233, 236, 239, 247, 250 f., 256 f., 259 ff.
Noiré 208.
Novalis 257.
Novikoff 194.

O.

Occam, Wilhelm, 181, 185.
Oettli 200.
Oerſtädt 12.
Oken 170.
Oldenberg 244, 252.
Oncken, Aug., 83.
Oppenheim, H. B., 94.
Origenes 255.
Oſtwald 5, 10, 12, 17, 18, 20, 33, 103, 141, 143, 152, 159, 164 f., 170, 177, 203, 236, 240, 241, 261.
Owen 87.

P.

Paaſche 114.
Pachmicke 114.
Paulus 255.

Paulsen 59, 141 f., 148, 161, 218, 256.
Pascal 129 ff., 255.
Platon 3, 35 f., 70, 80, 98 f., 141, 155, 167, 190, 193, 208, 219, 240 f., 251.
Plümacher 249.
Poiret 129.
Popper 5, 24.
Pöhlmann 80.
Posadowski, Graf, 113.
Proudhom 157.
Protagoras 35, 140, 179, 241.
Ptolemäos v. Alexandrien 118.
Pythagoras 240 f., 250.

R.

Ratzel 53.
Ratzenhofer 155—178 f., 223.
Rehm 196.
Rehmke 137.
Reichesberg 103.
Reinhold 163.
Reinke 10, 13, 17, 160, 163 f., 168 f., 171, 190, 226.
Reininger 150.
Reuleaux 192.
Ribot 170,
Richter Raoul 261.
Rickert 160.
Riehl 142, 222 f.
Rümelin 196.
Rindfleisch 170.
Rohde 245.
Röntgen 236.
Röth 244.
Rousseau 6, 188 f., 192, 255 ff.

S.

Salisbury, J. v., 193.
Sanchez 128 f.
Savigny, v., 195.
Schäffle 134, 205.
Scheil 200.
Schelling 3, 12, 14, 17 f., 159 f., 163, 166, 170, 176, 180, 195, 233.
Schiller 12, 43, 229, 255.
Schippel 81.
Schlegel 251.
Schleiermacher 174.
Schliemann 200.
Schmidt, B., 196.
Schmidt, C., 86.
Schmidt, L., 250.
Schmoller, G., 1, 4, 76, 82, 114, 172.
Schopenhauer 3, 20, 115, 136, 163, 166, 229, 233, 235, 247, 249, 255—260.
Schröder 244.
Schleiden 189.
v. Schubert-Soldern 135.
Schultze-Delitzsch 6.
Schulze, H., 196.
Schuppe 187.
Schurtz 172, 211.
Schwann 189.
Sering 114.
Secharia 254.
Seneca 219.
Seydel 452.
Shelley 3, 257.
Sidgwick 250.
Sigwart 196, 199.
Simmel 33, 149.
Skeptiker 240.
Smith 214.
Sokrates 3, 26, 130, 251.
Sombart 114, 192.
Sonnemann 114.
Sophisten 9, 89, 130, 240.
Sophokles 250.
Sorbière 129.
Spencer 3, 16, 21, 36, 40, 49, 50, 51, 59—64, 72, 76, 108, 136, 148 ff., 155 f, 158, 160 f., 163, 165, 167, 170 ff., 174 f., 177, 194 f., 208, 205 ff., 214, 225, 233 f., 259, 261.
Spence 179, 184.
Spier 76.
Spinoza 3, 71 f., 89, 131, 159, 166, 169 ff., 176, 233, 240, 254.

Stahl 63.
Stallo 33, 177.
Stein, L., 2, 16, 20, 36, 38, 41, 44, 54, 69, 89, 103, 105, 110, 149, 172, 177 f., 201, 216, 230, 246, 256.
Steinthal 245.
Stirner 98, 135, 257.
Stoa 140, 166, 169, 174, 219, 240, 249.
Stöcker 83—114.
Stolberg 257.
Stoß 200.
Sulzer 143.
Susemihl 75.

T.

Taine 31.
Tertullian 255.
Telesius 218, 240, 242.
Theognis 250.
Thiers 7.
Thompson 16.
Thompson, William, 83, 236.
Thukydides 89.
Toland 255.
Tolstoi 255, 257, 259, 261.
Tönnies 114, 213.
Treitschke 76, 210.
Troxler 40.
Trimborn 114.
Turgot 178.

U.

Ueberweg 219.
Usener 245.

V.

Vico 255, 260.
Virchow 136, 189, 195, 201.
Vogt, Karl, 183.
Voltaire 6, 255.

W.

Wagner 82, 114.
Wahle 221.
Walleser 244 f., 252.
Weber, Eduard, 52.
Weber, Ernst Heinrich, 52.
Whewell 30.
Wiener 208.
Wilhelm II., Kaiser, 116.
Windelband 10, 142, 160, 221, 223 f.
Winkler 200.
Witaseck 75.
Wöhlert 189.
Wolf, Julius, 2, 83, 94, 172.
Wolf, K. F., 36, 227.
Worms 194, 205.
Wundt 20, 54, 76, 161, 170, 177, 178, 196, 202, 218, 222, 224, 226.

Z.

Zedlitz, Freiherr von, 113.
Zeller 69, 70, 219.
Ziegler 250.
Zola 2.
Zoroaster 249, 260.

Hermann Costenoble, Verlagsbuchhandlung, Jena.

Naturwissenschaft und Bibel

Beiträge zur Weiterbildung der Religion
Ausblicke auf eine neue Staatskunst

von

Dr. Lehmann-Hohenberg
früher ord. Professor der Geologie an der Universität Kiel.

Großoktav, 10 Bogen. Preis kartoniert 2 Mark.

Inhalt:

Mahnwort.
Einführung.
Ernste Gedanken. Die geistige Bewegung der Gegenwart.
Des Kaisers Brief an Admiral Hollmann. Die Kritik der Presse und der Streit um die Bibel.
Das Wesen des Christentums.
Entgegnung auf das Schreiben des Kaisers.
Welträtsel und Weltenträtselung.
Soziologische Erkenntnis.
Entwickelungsgeschichtliches Denken in der Gegenwart.
Soziale Physik.
Nationale Volkserziehung.
Deutsche Rechtsentwickelung.
Neue Staatskunst. Deutscher Rechtsbund und Volksrat.
Rückblick und Ausblick.
Literatur.